René Guénon

RESTES

TOME II

- Recueil posthume -

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES

Les dualités cosmiques 1

Le Christ Prêtre et Roi 19

« Connais-toi toi-même » 24

« Les influences errantes » 31

L'initiation et les métiers 35

Du prétendu « empirisme » des anciens 40

Y a-t-il encore des possibilités initiatiques dans les formes traditionnelles occidentales ? 44

Les arts et leur conception traditionnelle 49

Le sens des proportions 54

La diffusion de la connaissance et l'esprit moderne 58

La superstition de la « valeur » 62

Les origines du Mormonisme 67

Monothéisme et angélologie 76

Esprit et intellect 79

Les Idées éternelles 83

Silence et solitude 86

La science profane devant les doctrines traditionnelles 90

« Discours contre les discours » 96

COMPTES RENDUS DE LIVRES

Publiés dans la *Revue Philosophique*

John Laird. – *Problems of the self*........102

Proceedings of the Aristotelian Society. New series........108

H. Wildon Carr – *The interaction of mind and body* (L'action réciproque de l'esprit et du corps.)108

Karin Stephen – *Thought and intuition* (Pensée et intuition)........109

F. C. Bartlett – *The development of criticism* (Le développement de la critique)........109

G. E. Moore – *The conception of reality* (La conception de la réalité)........110

J. A. Smith – *Is there a mathematics of intensity ?* (Y a-t-il une mathématique de l'intensité ?)...110

F. W. Thomas – *Indian ideas of action and their interest for modern thinking* (Les idées indiennes de l'action et leur intérêt pour la pensée moderne)........111

C. F. D'Arcy – *The theory of a limited Deity* (La théorie d'une Déité limitée)........112

J. B. Baillie – *Anthropomorphism and Truth* (Anthropomorphisme et vérité)........113

J. W. Scott – *Realism and politics* (Réalisme et politique)........113

F. C. Schiller – *Omnipotence* (La toute-puissance)........113

Arthur Robinson – *Behaviour as a psychological concept* (L'attitude comme concept psychologique)........114

H. J. W. Hetherington – *The conception of a unitary social order* (La conception d'un ordre social unitaire)........114

E. E. Constance Jones – *Practical dualism* (Le dualisme pratique)........115

G. Dawes Hicks – *The "modes" of Spinoza and the "monads" of Leibnitz* (Les "modes" de Spinoza et les "monades" de Leibnitz)........115

Albert A. Cock – *The ontological argument for the existence of God* (L'argument ontologique pour l'existence de Dieu)........116

W. R. Matthews – *The moral argument for theism* (l'argument moral en faveur du théisme)........116

S. Alexander – *Space-time* (L'espace-temps)........117

J. S. Haldane, D'Arcy W. Thompson, P. Chalmers Mitchell et L. T Hobhouse – *Are physical, biological and psychological categories irreductible ?* (Les catégories physiques, biologiques et psychologiques sont-elles irréductibles ?)........117

B. Bosanquet, A. S. Pringle-Pattison, G. F. Stout et Lord Haldane – *Do finite individuals possess a substantive or an adjectival mode of being ?* (Les individus finis possèdent-ils un mode d'être substantif ou adjectif ?)........118

L. Susan Stebbing – *The philosophical importance of the verb "to be"* (L'importance philosophique du verbe "être")........120

Dorothy Wrinch – *On the summation of pleasures* (Sur la sommation des plaisirs)........120

Arthur Lynch – *Association* (L'association)........121

A. E. Taylor – *The philosophy of Proclus* (La philosophie de Proclus)........121

Ettore Galli – *Nel regno del conoscere e del ragionare* (Dans le domaine de la connaissance et du raisonnement)........122

– *Alle radici della morale* (Aux racines de la morale) 122

T.-L. Penido – *La méthode intuitive de M Bergson. Essai critique* 123

Ettore Galli – *Nel dominio dell’"io" (Dans le domaine du "moi")* 127

– *Nel mondo dello spirit. (Dans le monde de l’esprit)* 127

D[r] Eugène Osty – *Le sens de la vie humaine* 128

D[r] joseph Devillas – *Essais systématiques* 129

Jean De La Harpe – *La religion comme « conservation de la valeur » dans ses rapports avec la philosophie générale de Harald Höffding* 131

Publiés dans la *Revue de Philosophie*

I. Goldziher, professeur à l’Université de Budapest – *Le Dogme et la Loi de l’Islam : Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane* 133

W. Wallace, S.J. – *De l’Évangélisme au Catholicisme par la route des Indes* 138

Augustin Périer – *Yahyâ ben Adî : un philosophe arabe chrétien du X[e] siècle – Petits traités apologétiques de Yahyâ ben Adî* 142

Baron Carra de Vaux ....

– *Les Penseurs de l’Islam* – I. *Les souverains, l’histoire et la philosophie politique* – II. *Les géographes, les sciences mathématiques et naturelles* 143

– *Les Penseurs de l’Islam* – III. *L exégèse, la tradition et la jurisprudence* 144

Lothrop Stoddard – *Le Nouveau Monde de l’Islam* 145

Louis Finot – *La marche à la Lumière (Bodhicharyâvatâra)* 147

Émile Senart – *La Bhagavad-Gîtâ* 147

Louis Finot – *Les questions de Milinda (Milinda-pañha)* 149

P. Masson-Oursel – *Esquisse d’une histoire de la philosophie indienne* 149

P. Masson-Oursel – *La Philosophie comparée* 151

Arthur et Ellen Avalon – *Hymnes à la Déesse* 152

Nyoiti Sakurazawa – *Principe unique de la Philosophie et de la Science d’Extrême-Orient* 153

Mrs Rhys Davids – *The Minor Anthologies of the Pali Canon – Part. I. Dhamenapada : Verses on Dhamena, and Khuddaka-Pâtha : The Text of the Minor Sayings* 154

E. Steinilber-Oberlin – *Les Sectes bouddhiques japonaises* 154

Les dualités cosmiques

Publié dans les Études Traditionnelles, *janvier-juin 1972.*
Originairement écrit en 1921 pour la Revue de Philosophie.

Il arrive parfois, plus souvent même qu'on ne le croit communément, que les théories scientifiques les plus récentes rejoignent, par les conséquences qu'elles impliquent, certaines conceptions anciennes, généralement oubliées ou dédaignées pendant l'époque qui précéda immédiatement la nôtre, et qu'on s'obstine encore trop souvent à ignorer de parti pris. Ces rapprochements peuvent sembler étranges à certains esprits, et pourtant c'est là un fait, et un fait extrêmement important au point de vue de l'histoire des idées ; si l'on en tenait compte autant qu'on le devrait, on pourrait être amené à modifier bien des conclusions. Pour nous, il n'y a pas d'idées véritablement nouvelles (nous ne parlons que des idées, bien entendu, et non de leurs applications pratiques), mais ce qui donne l'illusion de la nouveauté et de l'originalité, c'est que les mêmes idées ont pu, suivant les époques, être présentées sous des formes extrêmement diverses, pour s'adapter à des mentalités également différentes ; on pourrait dire que ce n'est pas ce qui est pensé qui varie, mais seulement la façon de le penser. C'est ainsi que, par exemple, la moderne « philosophie des sciences » finit par coïncider à certains égards avec l'ancienne « cosmologie », bien qu'elle ait un tout autre point de départ et qu'elle procède par une voie en quelque sorte inverse. Certes, il ne faudrait pas croire que, en partant des sciences, et surtout des sciences expérimentales, il soit possible d'atteindre le domaine de la métaphysique pure ; la distance est trop grande et la séparation est trop profonde ; mais on peut du moins pénétrer jusqu'à un certain point dans le domaine intermédiaire entre celui de la métaphysique et celui de la science au sens ou l'entendent les modernes, domaine qui était dans l'antiquité et au moyen âge, comme il l'est encore pour les Orientaux, celui de ce que nous appellerons les « sciences traditionnelles ». Ces sciences étaient traditionnelles surtout en ce qu'elles avaient, directement ou indirectement, un fondement d'ordre métaphysique, en ce qu'elles n'étaient en somme qu'une application des principes métaphysiques à tel ou tel point de vue plus ou moins spécial, et ce cas était notamment celui des spéculations cosmologiques ; il n'en est aucunement de même pour les conclusions philosophiques tirées des sciences actuelles, mais la coïncidence, quand elle se produit, n'en est que plus remarquable. Le point de vue des anciens était essentiellement synthétique ; celui des modernes, au contraire, apparaît comme analytique, et, s'il est susceptible de donner partiellement les mêmes résultats, ce n'est que par une voie beaucoup plus longue et comme détournée ; les conclusions en acquièrent-elles du moins plus de rigueur et de sûreté ? On le croit d'ordinaire, en raison du prestige qu'exerce sur les esprits la science dite positive ; cependant, il nous semble que l'origine inductive des conceptions dont il s'agit leur communique un caractère qui ne peut être que celui de

simples hypothèses, alors que, dans l'autre cas, elles participaient de la certitude qui est inhérente à la métaphysique vraie ; mais celle-ci est devenue tellement étrangère à l'intellectualité occidentale moderne que, pour justifier cette assertion, il nous faudrait entrer dans de longs développements. Peu importe d'ailleurs ici, car notre intention n'est point de rechercher présentement la supériorité de l'un ou de l'autre des deux points de vue, mais seulement de signaler quelques-uns de ces rapprochements auxquels nous avons fait allusion en premier lieu, et cela à propos du récent livre de M. Émile Lasbax : *Le problème du mal*[1], qui contient des vues particulièrement intéressantes sous ce rapport.

Ce livre nous apparaît comme l'expression d'un très louable effort pour se dégager des cadres assez étroits de la philosophie classique, qu'on a grand tort de qualifier parfois de « traditionnelle », puisque, issue principalement de la « révolution cartésienne », elles est présentée dès son origine comme l'effet d'une rupture avec la tradition, on se rapproche donc de celle-ci, dans une certaine mesure, quand on s'éloigne de cette philosophie classique, et même dès qu'on se rend compte que la façon spéciale dont elle pose et traite les questions est loin d'être la seule possible. C'est là, précisément, ce que M. Lasbax nous paraît avoir compris, et peut-être ne le doit-il pas uniquement au souci de renouveler la philosophie en s'inspirant de la science, car il n'est pas de ceux qui méprisent le passé d'autant plus qu'ils l'ignorent davantage ; nous ne saurions le suivre jusque dans ses conclusions, trop mystiques à notre gré, mais nous n'en sommes que plus à l'aise pour indiquer, en toute impartialité, le grand intérêt de quelques-uns des aperçus que contient son ouvrage.

Nous nous permettrons pourtant une observation préliminaire : M. Lasbax, qui se croit et s'affirme dualiste, l'est-il véritablement ? Il est permis d'en douter, quand on le voit déclarer, par exemple, que « le dualisme est une forme d'existence postérieure à l'unité primitive de l'être homogène et immortel ; l'unité est à l'origine, et la dualité n'est que dérivée, puisqu'elle résulte de la scission de l'être créé sous l'influence d'une volonté négative » (p. 372). Une doctrine pour laquelle la dualité n'est pas primitive ne saurait être qualifiée proprement de dualisme ; on n'est pas dualiste par cela seul qu'on admet une dualité, même si l'on se refuse à réduire l'un de ses termes à l'autre ; il est vrai que, dans ce dernier cas, on n'est pas moniste non plus, mais cela prouve simplement qu'il y a des conceptions auxquelles de semblables dénominations ne sont pas applicables : ce sont celles qui résolvent l'opposition apparente en l'intégrant dans un ordre supérieur. Il y a des doctrines de ce genre qu'on a l'habitude de dénaturer en les interprétant dans un sens dualiste, et c'est ce qui arrive notamment pour celle de Zoroastre, dont les Manichéens n'ont eu, semble-t-il, qu'une compréhension incomplète et grossière : Ahriman n'est pas « l'éternel ennemi » d'Ormuzd, et il ne suffit pas de dire qu'« il doit être un jour définitivement vaincu » (p. 11) ; en réalité d'après l'*Avesta*, il doit être réconcilié dans l'unité du Principe suprême, appelé *Akarana*, mot qui signifie à la fois « sans cause » et « sans action », ce qui en fait très exactement l'équivalent du « non-agir »

[1] 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de philosophie contemporaine ; F. Alcan, Paris, 1919.

de la métaphysique extrême-orientale, ainsi que du *Brahma* neutre et « non-qualifié » de la doctrine hindoue. D'ailleurs, ce n'est pas dans ces doctrines traditionnelles, d'une façon générale, qu'on peut trouver un dualisme véritable, mais seulement dans l'ordre des systèmes philosophiques : celui de Descartes en est le type, avec son opposition de l'esprit et de la matière qui ne souffre aucune conciliation, ni même aucune communication réelle entre ses deux termes.

Comme nous ne nous proposons pas d'entrer ici dans la discussion du dualisme, nous nous contenterons de dire ceci : on peut constater dans les choses, non pas seulement une dualité, mais bien des dualités multiples, et toute la question est en somme de situer exactement chacune de ces dualités dans l'ordre d'existence auquel elle se réfère et hors duquel elle n'aurait plus aucun sens. Maintenant, toutes ces dualités, qui peuvent être en multiplicité indéfinies, ne sont-elles finalement que des spécifications ou des modes d'une dualité unique, plus fondamentale que toutes les autres, et qui revêtirait des aspects divers suivant les domaines plus ou moins particuliers dans lesquels on l'envisage ? En tout cas, dans l'ordre métaphysique pur, il ne saurait plus y avoir aucune dualité, parce qu'on est au-delà de toute distinction contingente ; mais il peut y en avoir une dès qu'on se place au point de départ de l'existence, même considérée en dehors de toute modalité spéciale et dans l'extension la plus universelle dont elle soit susceptible.

M. Lasbax se représente la dualité, sous toutes ses formes, comme une lutte entre deux principes : c'est là une image qui, pour nous, ne correspond vraiment à la réalité que dans certains domaines, et qui, transportée au-delà de ses justes limites, risque fort de conduire à une conception tout anthropomorphique ; on ne le voit que trop quand les deux tendances en présence sont définies, en dernier ressort, comme l'expression de deux volontés contraires. Ce pourrait être là un symbolisme utile, mais rien de plus, et encore à la condition de ne pas en être dupe ; malheureusement, au lieu d'assigner simplement au point de vue psychologique sa place dans l'ordre cosmique, on tend à interpréter celui-ci psychologiquement. Nous voyons bien la raison d'une semblable attitude : c'est que le problème est ici posé en termes de bien et de mal, ce qui est un point de vue tout humain ; il en était déjà ainsi pour Platon lorsque, au Xe livre des *Lois*, il envisageait deux « âmes du monde », l'une bonne et l'autre mauvaise. C'est encore la même raison qui fait exagérer l'opposition entre les deux principes ou les deux tendances, au détriment de ce qu'on peut appeler leur complémentarisme : s'il s'agit de bien et de mal, on ne peut évidemment parler que de lutte et d'opposition ; et M. Lasbax va jusqu'à déclarer que, « à vrai dire, la complémentarité n'est qu'une illusion », et que « c'est sur l'opposition qu'il convient de mettre l'accent » (p.369). Pourtant, si l'on se dégage des considérations morales, l'opposition n'existe que dans le domaine spécial de la dualité envisagée, et, du point de vue supérieur où elle est résolue et conciliée, ses deux termes ne peuvent plus se présenter que comme complémentaires ; c'est donc plutôt l'opposition qui nous apparaît comme illusoire, ou du moins comme appartenant à un degré moins profond de la réalité. Là est une des grandes différences entre la position de M. Lasbax et celle des anciennes doctrines traditionnelles : c'est que celles-ci ne se préoccupaient point de fonder des « jugements de valeur » ; et, pour nous, de tels jugements n'ont

de sens et de portée que pour l'être même qui les formule, parce qu'ils n'expriment que de simples appréciations purement subjectives ; nous nous tiendrons donc en dehors de ce point de vue de la « valeur », autant que nous le pourrons, dans les considérations qui vont suivre.

∴

M. Lasbax, disions-nous plus haut, n'a point le mépris du passé : non seulement il invoque volontiers, à l'appui de ses vues, les antiques traditions cosmogoniques de l'Orient, mais encore il lui arrive d'admettre la légitimité de spéculations dont il est de mode de ne parler que pour les tourner en dérision. C'est ainsi que, faisant allusion à la solidarité qui unit toutes les parties de l'Univers et aux rapports de l'humanité avec les astres, il déclare nettement que l'influence de ceux-ci sur celle-là est « si réelle que certains sociologues n'ont pas craint de créer, tant pour les sociétés animales que pour les sociétés humaines, une théorie exclusivement cosmogonique des migrations aussi bien que des phénomènes sociaux les plus complexes, rejoignant au terme suprême de la positivité les conceptions astrologiques que Comte attribuait dédaigneusement à la période métaphysique de sa loi des trois états » (p. 348). Cela est tout à fait vrai, et c'est un exemple de ces rapprochements dont nous avons indiqué l'existence ; mais il y a un certain mérite et même un certain courage à dire des choses, alors que tant d'autres, qui doivent pourtant savoir ce qu'il en est, gardent à ce sujet un silence obstiné. D'ailleurs, ce qui est vrai pour l'astrologie l'est aussi pour bien d'autres choses, et notamment pour l'alchimie ; nous sommes même surpris que M. Lasbax n'ait jamais fait mention de cette dernière, car il se trouve précisément que ses conceptions nous ont souvent fait penser à quelques théories des hermétistes du moyen âge ; mais il ne cite dans cet ordre d'idées que Paracelse et Van Helmont, et encore sur des points très spéciaux, se référant exclusivement à la physiologie, et sans paraître se douter de leur rattachement à une doctrine beaucoup plus générale.

Il faut renoncer à la conception courante d'après laquelle l'astrologie et l'alchimie n'auraient été que des stades inférieurs et rudimentaires de l'astronomie et de la chimie ; ces spéculations avaient en réalité une tout autre portée, elles n'étaient pas du même ordre que les sciences modernes avec lesquelles elles semblent présenter quelques rapports plus ou moins superficiels, et elles étaient avant tout des théories cosmologiques. Seulement, il faut bien dire que, si ces théories sont totalement incomprises de ceux qui les dénoncent comme vaines et chimériques, elles ne le sont guère moins de ceux qui, de nos jours, ont prétendu au contraire les défendre et les reconstituer, mais qui ne voient dans l'astrologie rien de plus qu'un « art divinatoire », et qui ne sont même pas capables de faire la distinction, qu'on faisait fort bien autrefois, entre la « chimie vulgaire » et la « philosophie hermétique ». Il faut donc, quand on veut faire des recherches sérieuses sur ces sortes de choses, se méfier grandement des interprétations proposées par les modernes occultistes, qui, malgré toutes leurs prétentions, ne sont dépositaires d'aucune tradition, et qui s'efforcent de suppléer par la fantaisie au savoir réel qui leur fait

défaut. Cela dit, nous ne voyons pas pourquoi on s'abstiendrait de mentionner à l'occasion les conceptions des hermétistes, au même titre que n'importe quelles autres conceptions anciennes ; et ce serait même d'autant plus regrettable qu'elles donnent lieu à des rapprochements particulièrement frappants.

Ainsi pour prendre un exemple, M. Lasbax rappelle que Berzelius « avait formulé cette hypothèse hardie que l'explication dernière de toute réaction devait se ramener, en fin de compte, à un dualisme électrochimique : l'opposition des acides et des bases » (p. 188). Il eût été intéressant d'ajouter que cette idée n'appartenait pas en propre à Berzelius et que celui-ci n'avait fait que retrouver, peut-être à son insu, et en l'exprimant autrement, une ancienne théorie alchimique ; en effet, l'acide et la base représentent exactement, dans le domaine de la chimie ordinaire, ce que les alchimistes appelaient soufre et mercure, et qu'il ne faut pas confondre avec les corps qui portent communément ces mêmes noms. Ces deux principes, les mêmes alchimistes les désignaient encore, sous d'autres points de vue, comme le soleil et la lune, l'or et l'argent ; et leur langage symbolique en dépit de son apparente bizarrerie, était plus apte que tout autre à exprimer la correspondance des multiples dualités qu'ils envisageaient, et dont voici quelques-unes : « l'agent et le patient, le mâle et la femelle, la forme et la matière, le fixe et le volatil, le subtil et l'épais »[2]. Bien entendu, il n'y a pas d'identité entre toutes ces dualités, mais seulement correspondance et analogie, et l'emploi de cette analogie, familier à la pensée ancienne, fournissait le principe de certaines classifications qui ne sont à aucun degré assimilables à celles des modernes, et qu'on ne devrait peut-être même pas appeler proprement des classifications ; nous pensons notamment, à cet égard, aux innombrables exemples de correspondances qu'on pourrait relever dans les textes antiques de l'Inde, et surtout dans les *Upanishads*[3]. Il y a là l'indice d'une façon de penser qui échappe presque entièrement aux modernes, du moins en Occident : façon de penser essentiellement synthétique, comme nous l'avons dit, mais nullement systématique, et qui ouvre des possibilités de conception tout à fait insoupçonnée de ceux qui n'y sont point habitués.

En ce qui concerne ces dernières remarques, nous pensons être d'accord avec M. Lasbax, qui se fait des premiers âges de l'humanité terrestre une tout autre conception que celles qu'on rencontre ordinairement lorsqu'il s'agit de l'« homme primitif » ; conception beaucoup plus juste à notre avis, bien que nous soyons obligé de faire quelques restrictions, d'abord parce qu'il est des passages qui nous ont rappelé d'un peu trop près certaines théories occultistes sur les anciennes races humaines, et ensuite en raison du rôle attribué à l'affectivité dans la pensée antique, préhistorique si l'on veut. Aussi loin que nous pouvons remonter sûrement, nous ne trouvons aucune trace de ce rôle prépondérant ; nous trouverions même plutôt tout le contraire ; mais M. Lasbax déprécie volontiers l'intelligence au profit du sentiment, et cela, semble-t-il, pour deux raisons : d'une part l'influence de la philosophie

---

[2] Dom A.-J. Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique* (1758), art. *Conjonction*, p. 87.
[3] Voir en particulier la *Chhândoghya Upanishad*.

bergsonienne, et, d'autre part, la préoccupation constante de revenir finalement au point de vue moral, qui est essentiellement sentimental. Même à ce dernier point de vue, c'est pourtant aller un peu loin que de voir dans l'intelligence une sorte de manifestation du principe mauvais ; en tout cas, c'est se faire une idée beaucoup trop restreinte de l'intelligence que de la réduire à la seule raison, et c'est pourtant ce que font d'ordinaire les « anti-intellectualistes ».

Notons à ce propos que c'est dans l'ordre sentimental que les dualités psychologiques sont le plus apparentes, et que ce sont exclusivement les dualités de cet ordre que traduit à sa façon la dualité morale du bien et du mal. Il est singulier que M. Lasbax ne se soit pas aperçu que l'opposition de l'égoïsme et de la sympathie équivaut, non point à une opposition entre intelligence et sentiment, mais bien à une opposition entre deux modalités du sentiment ; cependant, il insiste à chaque instant sur cette idée que les deux termes opposés, pour pouvoir entrer en lutte, doivent appartenir à un même ordre d'existence, ou, comme il le dit, « à un même plan ». Nous n'aimons pas beaucoup ce dernier mot, parce que les occultistes en ont usé et abusé, et aussi parce que l'image qu'il évoque tend à faire concevoir comme une superposition le rapport des différents degrés de l'existence, alors qu'il y a plutôt une certaine interpénétration. Quoi qu'il en soit, nous ne voyons guère, dans l'ordre intellectuel, qu'une seule dualité à envisager, celle du sujet connaissant et de l'objet connu ; et encore cette dualité, qu'on ne peut représenter comme une lutte, ne correspond-elle pour nous qu'à une phase ou à un moment de la connaissance, loin de lui être absolument essentielle ; nous ne pouvons insister ici sur ce point, et nous nous bornerons à dire que cette dualité disparaît comme toutes les autres dans l'ordre métaphysique, qui est le domaine de la connaissance intellectuelle pure. Toujours est-il que M. Lasbax, quand il veut trouver le type de ce qu'il regarde comme la dualité suprême, a naturellement recours à l'ordre sentimental, identifiant la « volonté bonne » à l'Amour et la « volonté mauvaise » à la Haine ; ces expressions anthropomorphiques, ou plus exactement « antropopathiques », se comprennent surtout chez un théosophe mystique tel que Jacob Bœhme, pour qui, précisément, « l'Amour et la Colère sont les deux mystères éternels » ; mais c'est un tort que de prendre à la lettre ce qui n'est en vérité qu'un symbolisme assez spécial, d'ailleurs moins intéressant que le symbolisme alchimique dont Bœhme fait aussi usage en maintes circonstances.

∴

La dualité que les traditions cosmogoniques de l'antiquité placent au début, d'une façon presque générale, est celle de la Lumière et des Ténèbres ; et c'est là, en tout cas, celle qui présente le plus nettement ce caractère d'opposition sur lequel insiste M. Lasbax. Toutefois, ce serait interpréter fort mal cette conception que d'y voir simplement le symbole d'une dualité morale : les notions de bien et de mal n'ont pu s'y rattacher que secondairement et d'une façon quelque peu accidentelle, et cela même dans l'*Avesta* ; ailleurs, elles n'apparaissent même pas, comme dans l'Inde où la Lumière est assimilée à la connaissance et les Ténèbres à l'ignorance, ce qui nous

transporte dans un tout autre domaine. C'est la lutte de la Lumière et des Ténèbres qui est représentée, dans les hymnes védiques, par la lutte d'Indra contre Vritra ou Ahi [4], comme elle l'était chez les Égyptiens par celle d'Horus contre Typhon. Maintenant, si l'on veut y voir la lutte de la vie et de la mort, ce n'est là qu'une application assez particulière ; nous savons qu'il est difficile à la mentalité occidentale moderne de s'affranchir de ce que nous appellerions volontiers la « superstition de la vie », mais nous n'en pensons pas moins qu'il est illégitime d'identifier à l'existence universelle ce qui n'est qu'une condition d'un de ses modes spéciaux ; cependant, nous n'y insisterons pas d'avantage pour le moment.

Ce qui est remarquable, c'est que l'égoïsme, ou plutôt l'attrait de l'existence individuelle, qui est pour M. Lasbax la tendance mauvaise par excellence, est exactement ce que représente le *Nahash* hébraïque, le serpent de la Genèse ; et il doit assurément en être de même partout où le serpent symbolise pareillement une puissance ténébreuse. Seulement, si l'opposition est entre l'existence individuelle et l'existence universelle, les deux principes ne sont pas du même ordre ; M. Lasbax dira que la lutte n'est pas entre des états, mais entre des tendances ; pourtant, des tendances sont bien encore des états au moins virtuels, des modalités de l'être. Il nous semble que ce qu'il faut dire, c'est que des principes d'ordre diffèrent peuvent, par une sorte de réflexion, recevoir une expression dans un degré déterminé de l'existence, de telle sorte que ce ne sera pas entre les termes de la dualité primitive qu'il y aura conflit à proprement parler, mais seulement entre ceux de la dualité réfléchie, qui n'a par rapport à la précédente que le caractère d'un accident. D'autre part, on ne peut pas même dire qu'il y ait symétrie entre deux terme tels que la Lumière et les Ténèbres, qui sont entre eux comme l'affirmation et la négation, les Ténèbres n'étant que l'absence ou la privation de la Lumière ; mais si, au lieu de les considérer « en soi », on se place dans le monde des apparences, il semble qu'on ait affaire à deux entités comparables, ce qui rend possible la représentation d'une lutte ; seulement, la portée de cette lutte se limite évidemment au domaine où elle est susceptible de recevoir une signification. Il n'en est pas moins vrai que, même avec cette restriction, la considération de la lutte ou de ce qui peut être ainsi représenté analogiquement serait tout à fait impossible si l'on commençait par poser deux principes n'ayant absolument rien de commun entre eux : ce qui n'a aucun point de contact ne saurait entrer en conflit sous aucun rapport ; c'est ce qui arrive notamment pour l'esprit et le corps tels que les conçoit le dualisme cartésien. Cette dernière conception n'est pas du tout équivalente à celle, nullement dualiste d'ailleurs, de la forme et de la matière chez Aristote et chez les scolastiques, car, « comme le remarque M. Bergson, les Grecs n'avaient pas encore élevé de barrières infranchissables entre l'âme et le corps » (p. 68), et nous ajouterons qu'on ne le fit pas davantage au moyen âge, mais, dans la doctrine aristotélicienne, il s'agit bien plutôt d'un complémentarisme que d'une opposition, et nous y reviendrons plus loin.

---

[4] C'est évidemment par un lapsus que M. Lasbax a écrit (p. 32) *Agni* au lieu d'*Ahi*, ce qui n'est pas du tout la même chose.

Sur le thème de l'opposition, il y a lieu de signaler tout spécialement la façon dont M. Lasbax envisage la dualité des forces d'expansion et d'attraction : nous ne saurions y voir avec lui un cas particulier de la lutte de la vie et de la mort, mais il est très intéressant d'avoir pensé à assimiler la force attractive à la tendance individualisatrice. Ce qu'il y a encore de curieux, c'est que cette opposition de la force attractive et de la force expansive, présentée ici comme tirée des théories scientifiques modernes, est une des interprétations dont est susceptibles le symbolisme de Caïn et d'Abel dans la Genèse hébraïque. Maintenant, nous nous demandons jusqu'à tel point on peut dire que la force expansive n'agit pas à partir d'un centre, qu'elle n'est pas « centrifuge », tandis que la force attractive, par contre, serait véritablement « centripète » ; il ne faudrait pas chercher à assimiler la dualité des forces d'expansion et d'attraction à celle des mouvements de translation et de rotation : entre ces dualités différentes, il peut y avoir correspondance, mais non identité, et c'est ici qu'il faut savoir se garder de toute systématisation.

∴

Pour M. Lasbax, ni l'une ni l'autre des deux tendances opposées, sous quelque forme qu'on les envisage, n'existe jamais à l'état pur dans les choses ; elles sont toujours et partout simultanément présentes et agissantes, de telle sorte que chaque être particulier, et même chaque partie de cet être, offre comme une image de la dualité universelle. Nous retrouvons là la vieille idée hermétique de l'analogie constitutive du Macrocosme et du Microcosme, idée que Leibnitz appliquait à ses monades lorsqu'il regardait chacune d'elles comme contenant la représentation de tout l'univers. Seulement, il peut y avoir, suivant les cas, prédominance de l'une ou de l'autre des deux tendances, et celles-ci sembleront alors s'incarner dans des éléments en opposition : on a ainsi la dualité biologique du système cerébro-spinal et du système sympathique, ou bien, à un autre degré, celle du noyau et du cytoplasme dans la cellule, à l'intérieur de laquelle se reproduit ainsi un conflit analogue à celui que présente l'ensemble de l'organisme ; et cette dernière dualité se ramène à la dualité chimique de l'acide et de la base, que nous avons déjà signalé.

La considération de cette sorte d'enchevêtrement de dualités multiples, analogues et non identiques entre elles, soulève une difficulté : s'il est certaines de ces dualités qu'on peut faire correspondre terme à terme, il peut ne pas en être de même pour toutes. Pour faire comprendre ceci, nous prendrons comme exemple la théorie des éléments telle que la concevaient les Grecs, Aristote en particulier, et telle qu'elle se transmit au moyen âge ; on y trouve deux quaternaires, comprenant chacun deux dualités : d'une part, celui des qualités, chaud et froid, sec et humide, et, d'autre part, celui des éléments, feu et eau, air et terre. Or les couples d'élément opposés ne coïncident pas avec les couples de qualités opposées, car chaque élément procède de deux qualités combinées, appartenant à deux dualités différentes : le feu, du chaud et du sec ; l'eau du froid et de l'humide ; l'air, du chaud et de l'humide ; la terre, du froid et du sec. Quant à l'éther, considéré comme cinquième élément, et que les alchimistes appelaient pour cette raison « quintessence » (*quinta essentia*), il contient

toutes les qualités dans un état d'indifférenciation et d'équilibre parfait ; il représente l'homogénéité primordiale dont la rupture déterminera la production des autres éléments avec leurs oppositions. Cette théorie est résumée dans la figure, d'un symbolisme d'ailleurs purement hermétique, que Leibnitz a placée en tête de son *De arte combinatoria*.

Maintenant, le chaud et le froid sont respectivement des principes d'expansion et de condensation, et correspondent ainsi rigoureusement aux forces antagonistes du dualisme mécanique ; mais pourrait-on en dire autant du sec et de l'humide ? Cela paraît bien difficile, et c'est seulement par leur participation du chaud et du froid qu'on peut rattacher les éléments, feu et air d'une part, eau et terre d'autre part, à ces deux tendances expansive et attractive que M. Lasbax envisage d'une façon un peu trop exclusive et systématique. Et ce qui complique encore la question, c'est que, à des points de vue différents, des oppositions également différentes peuvent être établies entre les mêmes choses : c'est ce qui arrive, pour les éléments, suivant que l'on s'adresse à l'alchimie ou à l'astrologie, car, tandis que la première fait appel aux considérations précédentes, la seconde, en répartissant les éléments dans le zodiaque, oppose le feu à l'air et la terre à l'eau ; ici, par conséquent, l'expansion et la condensation ne figurent même plus dans une opposition ou une corrélation quelconque. Nous ne pousserons pas plus loin l'étude de ce symbolisme, dont nous avons seulement voulu montrer la complexité ; nous ne parlerons pas non plus de la théorie hindoue des éléments, dont les bases sont très différentes de celles de la théorie grecque, et où l'application des trois *gunas* fournirait cependant des points de comparaison fort intéressants pour ce dont il s'agit ici.

Si l'on considère spécialement l'opposition du chaud et du froid, on est amené à envisager quelques questions particulièrement importantes, que M. Lasbax pose à propos des principes de la thermodynamique. Il discute à ce point de vue la théorie du Dr Gustave Le Bon[5], d'après laquelle « il convient de distinguer entre deux phases radicalement opposées de l'histoire du monde », formant « un cycle complet : d'abord condensation de l'énergie sous forme de matière, puis dépense de cette énergie », c'est-à-dire dissociation de la matière ; notre période actuelle correspondrait à la seconde phase ; et, « comme rien n'empêche de supposer que la matière, retournée à l'éther, recommence à nouveau sa phase condensatrice, les périodes alternantes de la vie de l'univers doivent se succéder sans fin : l'hypothèse s'achève dans l'idée antique de la "grande année", dans la conception nietzschéenne de l'éternel retour » (p. 195). Pour notre part, cette théorie nous fait penser moins à la « grande année » des Perses et des Grecs, période astronomique qui apparaît surtout comme liée au phénomène de la précession des équinoxes, qu'aux cycles cosmiques des Hindous, où les deux phases qui viennent d'être décrites sont représentées comme le jour et la nuit de Brahmâ ; de plus, on trouve également dans la conception hindoue cette idée de la formation de toutes choses à partir de l'éther primordial, auquel elles doivent retourner dans la dissolution finale ; cela, le Dr Le Bon doit le savoir sans

[5] *La naissance et l'évanouissement de la matière*.

doute aussi bien que nous, mais il ne parle jamais de ces coïncidences pourtant assez frappantes. Nous devons ajouter, toutefois, que les théories cosmogoniques de l'Inde n'admettent point l'« éternel retour », dont l'impossibilité est d'ailleurs métaphysiquement démontrable : d'un cycle à un autre, il n'y a jamais répétition ni identité, mais seulement correspondance et analogie, et ces cycles s'accomplissent, suivant l'expression de M. Lasbax, « sur des plans différents » ; à vrai dire, il n'y a que notre cycle actuel qui commence et aboutisse à l'éther considéré comme le premier des éléments corporels, car il n'y a que celui-là qui se réfère à l'existence physique. Il résulte de là que les conditions d'un cycle ne sont point applicables aux autres, bien qu'il doive toujours y avoir quelque chose qui leur correspondra analogiquement : ainsi, l'espace et le temps ne sont que des conditions spéciales de notre cycle, et ce n'est que d'une façon toute symbolique qu'on pourra en transporter l'idée en dehors des limites de celui-ci, pour rendre exprimable dans quelque mesure ce qui ne le serait pas autrement, le langage humain étant nécessairement lié aux conditions de l'existence actuelle.

Cette dernière remarque permet de répondre à l'objection que M. Lasbax adresse au D^r Le Bon, et qui porte sur la séparation établie par celui-ci entre les deux phases ascendante et descendante de l'histoire du monde, que la doctrine hindoue compare aux deux phases de la respiration, et qu'on peut appeler, si l'on veut, évolution et involution, bien que ces termes puissent prêter à équivoque : ces deux mouvements de sens inverse doivent, non pas occuper deux périodes successives dans le temps, mais se manifester simultanément pendant toute la durée de l'existence du monde, comme il arrive pour les phénomènes correspondants de construction et de destruction des tissus dans la vie organique des individus. Cette difficulté disparaît si l'on admet que le point de vue de la succession chronologique n'est en réalité que l'expression symbolique d'un enchaînement logique et causal ; et il faut bien qu'il en soit ainsi, dès lors qu'il n'y a qu'un cycle particulier qui est soumis à la condition temporelle, hors de laquelle tous les états ou les degrés de l'existence universelle peuvent être envisagés en parfaite simultanéité. D'ailleurs, même à l'intérieur du cycle actuel, les deux phases opposées ne sont pas nécessairement successives, à moins qu'on n'entende seulement par là un ordre de succession logique ; et, ici encore, on doit pouvoir retrouver dans chaque partie une image de ce qui existe dans la totalité du cycle ; mais, d'une façon générale, les deux tendances doivent prédominer successivement dans le développement chronologique du monde physique, sans quoi le cycle, en tant qu'il est conditionné par le temps, n'arriverait jamais à se compléter ; nous ne disons pas à se fermer, car la conception de cycles fermés est radicalement fausse, comme celle de l'« éternel retour » qui en est l'inévitable conséquence.

Signalons encore que les deux phases dont nous venons de parler se retrouvent également dans les théories hermétiques, où elles sont appelées « coagulation » et « solution » : en vertu des lois de l'analogie, le « grand œuvre » reproduit en abrégé l'ensemble du cycle cosmique. Ce qui est assez significatif, au point de vue où nous venons de nous placer, c'est que les hermétistes, au lieu de séparer radicalement ces deux phases, les unissaient au contraire dans la figuration de leur androgyne

symbolique *Rebis* (*res bina*, chose double), représentant la conjonction du soufre et du mercure, du fixe et du volatil, en une matière unique[6].

Mais revenons à l'opposition du chaud et du froid et aux singulières antinomies qui semblent en résulter : « en fait, la loi de Clausius nous représente le monde marchant à son repos et y trouvant la mort à une température élevée, puisque la chaleur est la forme la plus "dégradée" de l'énergie utilisable. D'autre part, toutes les inductions de la physique stellaire nous permettent d'affirmer que, plus nous remontons dans le passé, plus les températures des différents corps et des différents astres nous apparaissent supérieures à ce qu'elles sont aujourd'hui » (p. 198). Il ne saurait en être autrement, si la fin du cycle doit être analogue à son commencement : l'abaissement de la température traduit une tendance à la différenciation, dont la solidification marque le dernier degré, le retour à l'indifférenciation devra, dans le même ordre d'existence, s'effectuer corrélativement, et en sens inverse, par une élévation de température. Seulement, il faut admettre pour cela que le refroidissement des systèmes sidéraux ne se poursuivra pas indéfiniment ; et même, si nous sommes actuellement dans la seconde phase du monde comme le pense le D^r^ Le Bon, c'est que le point d'équilibre des deux tendances est déjà dépassé. L'observation, du reste, ne peut guère nous renseigner là-dessus directement, et, en tout cas, nous ne voyons pas de quel droit on affirmerait que le refroidissement progressif doit être continu et indéfini ; ce sont là des inductions qui dépassent considérablement la portée de l'expérience, et pourtant c'est ce que certains, au nom de l'astronomie, n'hésitent pas à opposer aux conclusions de la thermodynamique. De là ces descriptions de la « fin du monde » par congélation, qui « nous font songer à cet ultime cercle du Royaume du Mal où Dante place le séjour de Lucifer dans sa *Divine Comédie* » (p. 200) ; mais il ne faut pas confondre des choses essentiellement différentes : ce à quoi Dante fait allusion, ce n'est pas la « fin du monde », mais plutôt le point le plus bas de son processus de développement, qui correspond à ce que nous pourrions appeler le milieu du cycle cosmique si nous envisagions ses deux phases comme purement successives. Lucifer symbolise l'« attrait inverse de la nature », c'est-à-dire la tendance à l'individualisation ; son séjour est donc le centre de ces forces attractives qui, dans le monde terrestre, sont représentées par la pesanteur ; et notons en passant que ceci, quand on l'applique spécialement à ce même monde terrestre, va nettement à l'encontre de l'hypothèse géologique du « feu central », car le centre de la terre doit être précisément le point où la densité et la solidité sont à leur maximum. Quoiqu'il en soit, l'hypothèse de la congélation finale apparaît comme contraire à toutes les conceptions traditionnelles : ce n'est pas seulement pour Héraclite et pour les Stoïciens que « la destruction de l'univers devait coïncider avec son embrasement » (p. 201) ; la même affirmation se retrouve à peu près partout, des *Purânas* de l'Inde à l'*Apocalypse* ; et nous devons encore constater l'accord de ces traditions avec la doctrine hermétique, pour laquelle le feu est l'agent de la « rénovation de la nature » ou de la « réintégration finale ».

---

[6] Voir l'*Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* de Khunrath, les *Clefs d'Alchimie* de Basile Valentin, etc.

Pourtant « la science a essayé de concilier les deux hypothèses : l'incandescence finale de l'univers et son refroidissement progressif », par exemple en admettant, comme le fait Arrhenius, que « le refroidissement détruit la vie sur notre planète, tandis que l'embrasement, qui ne se produit que longtemps après, marque la ruine et l'effondrement de tout le système solaire » (p. 201). S'il en était ainsi, la fin de la vie terrestre, au lieu de marquer le terme du mouvement cyclique, coïnciderait seulement avec son point le plus bas ; c'est que, à vrai dire, la conception des cycles cosmiques n'est pas complète si l'on n'y introduit la considération de cycles secondaires et subordonnés, s'intégrant dans des cycles plus généraux ; et c'est surtout à ces cycles partiels que semble se rapporter l'idée de la « grande année » chez les Grecs. Alors, il n'y a pas seulement une « fin du monde », mais il doit y en avoir plusieurs, et qui ne sont pas du même ordre ; congélation et embrasement trouveraient ainsi leur réalisation à des degrés différents ; mais une interprétation comme celle d'Arrhenius nous paraît n'avoir qu'une portée beaucoup trop restreinte.

Nous n'avons envisagé précédemment qu'un coté de la question, qui est encore beaucoup plus complexe que nous ne l'avons dit ; si l'on se place à un point de vue diffèrent, les choses apparaîtront naturellement sous une tout autre perspective. En effet, si la chaleur paraît représenter la tendance qui mène vers l'indifférenciation, il n'en est pas moins vrai que, dans cette indifférenciation même, la chaleur et le froid doivent être également contenus de façon à s'équilibrer parfaitement ; l'homogénéité véritable ne se réalise pas dans un des termes de la dualité, mais seulement là où la dualité a cessé d'être. D'autre part, si l'on considère le milieu du cycle comique en regardant les deux tendances comme agissant simultanément, on s'aperçoit que, loin de marquer la victoire complète, au moins momentanément, de l'une sur l'autre, il est l'instant où la prépondérance commence à passer de l'une à l'autre : c'est donc le point où ces deux tendances sont dans un équilibre qui, pour être instable, n'en est pas moins comme une image ou un reflet de cet équilibre parfait qui ne se réalise que dans l'indifférenciation ; et alors ce point, au lieu d'être le plus bas, doit être véritablement moyen sous tous les rapports. Il semble donc qu'aucune des deux forces adverses n'arrive jamais, dans tout le parcours du cycle, à atteindre le terme extrême vers lequel elle tend, parce qu'elle est toujours contrariée par l'action de l'autre, qui maintient ainsi un certain équilibre au moins relatif ; et d'ailleurs, si l'une ou l'autre atteignait ce terme extrême, elle perdrait dès lors sa nature spécifique pour rentrer dans l'homogénéité primordiale, parce qu'elle serait parvenue au point au-delà duquel la dualité s'évanouit. En d'autres termes, le point le plus haut et le point le plus bas sont comme l'« infini positif » et l'« infini négatif » des mathématiciens, qui se rejoignent et coïncident ; mais cette jonction des extrêmes n'a aucun rapport avec l'affirmation hégélienne de l'« identité des contradictoires » : ce qui apparaît comme contraire à l'intérieur du cycle ne l'est plus quand on sort de ses limites, et c'est ici que l'opposition, désormais résolue, fait place au complémentarisme. Du reste, cet aspect du complémentarisme apparaît dès qu'on envisage un certain équilibre entre deux tendances ; mais voici encore une autre antinomie : l'équilibre relatif est nécessaire pour maintenir la différenciation, puisque celle-ci disparaîtrait si l'une des deux tendances l'emportait complètement et définitivement ; mais l'équilibre parfait, dont cet équilibre relatif est comme une participation, équivaut au contraire à

l’indifférenciation. Pour résoudre cette antinomie, il faut se rendre compte que l’opposition de la différenciation et de l’indifférenciation est purement illusoire, qu’il n’y a pas là une dualité véritable, parce qu’il n’y a aucune commune mesure entre les deux termes ; nous ne pouvons entrer dans les développements que comporterait ce sujet ; mais, quand on a compris cela, on s’aperçoit que, en dépit des apparences, les deux forces antagonistes ne tendent pas, l’une vers la différenciation, l’autre vers l’indifférenciation, mais que différenciation et indifférenciation impliquent respectivement la manifestation et la non-manifestation de l’une et de l’autre à la fois. La manifestation s’effectue entre deux pôles extrêmes, mais qui ne sont proprement « deux » que du point de vue de cette manifestation, puisque, au-delà de celle-ci, tout rentre finalement dans l’unité primitive. Ajoutons qu’il faudrait prendre garde de ne pas appliquer à des cycles particuliers et relatifs ce qui n’est vrai que de l’Univers total, pour lequel il ne saurait être question d’évolution ni d’involution ; mais toute manifestation cyclique est du moins en rapport analogique avec la manifestation universelle, dont elle n’est que l’expression dans un ordre d’existence déterminé ; l’application de cette analogie à tous les degrés est la base même de toutes les doctrines cosmologiques traditionnelles.

On est ainsi conduit à des considérations d’une portée proprement métaphysique ; et, quand on transpose les questions sur ce plan, on peut se demander ce que deviennent ces « jugements de valeur » auxquels la pensée moderne attache tant d’importance. Deux voies qui ne sont contraires qu’en apparence et qui conduisent en réalité au même but semblent bien devoir être déclarées équivalentes ; en tout cas, la « valeur » sera toujours chose éminemment relative, puisqu’elle ne concernera que les moyens et non la fin. M. Lasbax considère la tendance à l’individualisation comme mauvaise : il a raison s’il veut dire qu’elle implique essentiellement la limitation, mais il a tort s’il entend opposer réellement l’existence individuelle à l’existence universelle, parce que, là encore, il n’y pas de commune mesure, donc pas de corrélation ou de coordination possible. D’ailleurs, pour toute individualité, il y a en quelque sorte un point d’arrêt dans la limitation, à partir duquel cette individualité même peut servir de base à une expansion en sens inverse ; nous pourrions citer à ce propos telle doctrine arabe suivant laquelle « l’extrême universalité se réalise dans l’extrême différenciation », parce que l’individualité disparaît, en tant qu’individualité, par là même qu’elle a réalisé la plénitude de ses possibilités. Voilà une conséquence qui devrait satisfaire M. Lasbax, si le point de vue du bien et du mal n’exerçait pas sur lui une si grande influence ; en tout cas, malgré la différence des interprétations, nous ne croyons pas qu’il puisse contredire en principe cette thèse, commune à toutes les doctrines métaphysiques de l’Orient, que le non-manifesté est supérieur au manifesté.

∴

Un des aspects les plus généraux de la dualité cosmique est l’opposition des deux principes qui, dans notre monde, sont représentés par l’espace et le temps ; et, dans chacun des deux, la dualité se traduit d’ailleurs encore, d’une façon plus

spéciale, par une opposition correspondante : dans l'espace, entre la concentration et l'expansion ; dans le temps entre le passé et l'avenir[7], Les deux principes auxquels nous faisons allusion sont ceux que les doctrines de l'Inde désignent par les noms de *Vishnu* et de *Shiva* : d'une part, principe conservateur des choses ; d'autre part, principe, non pas destructeur comme on le dit d'ordinaire, mais plus exactement transformateur. Il faut remarquer, d'ailleurs, que c'est la tendance attractive qui semble s'efforcer de maintenir les êtres individuels dans leur condition présente, tandis que la tendance expansive est manifestement transformatrice, en prenant ce mot dans toute la valeur de sa signification originelle. Or il y a ceci de curieux, que M. Lasbax dénonce la première comme une tendance de mort, destructrice de la véritable activité vitale, et qu'il définit la vie comme « une volonté de rayonnement et d'expansion » (p. 214) ; la puissance destructrice serait donc pour lui l'antagonisme de celle que l'on considère habituellement comme telle. À vrai dire, il n'y a là qu'une question de point de vue, et, pour pouvoir parler de destruction, il faudrait avoir soin de dire par rapport à quoi on veut l'entendre : ainsi, la puissance expansive et transformatrice est bien véritablement destructrice des limitations de l'individualité et, plus généralement, des conditions spéciales et restrictives qui définissent les divers degrés de l'existence manifestée ; mais elle n'est destructrice que par rapport à la manifestation, et à la suppression des limitations aboutit à la plénitude de l'être. Au fond nous sommes donc d'accord avec M. Lasbax sur ce point ; mais où nous différons de lui, c'est que nous ne regardons la vie que comme une condition spéciale d'existence manifestée : si donc on admet que le sens de son activité est dirigé vers l'expansion, il faudra en conclure qu'elle tend à se détruire elle-même ; peut-être le seul moyen d'échapper à cette contradiction au moins apparente est-il de renoncer à poser la question en termes de vie et de mort, parce qu'un tel point de vue, quoi qu'en pense M. Lasbax, est beaucoup trop particulier. De même, quand on envisage les deux principes comme nous venons de le faire, il n'est pas possible de n'accorder à l'un d'eux qu'un caractère purement négatif : tous deux peuvent avoir un aspect positif et un aspect négatif, de même qu'ils peuvent avoir un côté actif et un côté passif[8] ; sans doute, tout ce qui est limitation est bien véritablement négatif quand on l'envisage métaphysiquement c'est-à-dire dans l'universel, mais, par rapport aux existences individuelles, c'est une détermination ou une attribution positive ; le danger, ici comme en toutes choses, est donc toujours de vouloir trop systématiser.

Nous avons fait allusion précédemment à l'existence de certains « points d'arrêt », dans l'histoire du monde aussi bien que dans la vie des individus : c'est comme si, lorsque l'équilibre est près d'être rompu par la prédominance de l'une des deux tendances adverses, l'intervention d'un principe supérieur venait donner au cours des choses une impulsion en sens inverse, donc en faveur de l'autre tendance. Là réside en grande partie l'explication de la théorie hindoue des *avatâras*, avec sa

[7] Signalons aussi à ce propos, pour compléter ce que nous avons dit de la théorie des éléments, la considération d'une dualité de propriétés contenue dans un même élément où elle reproduit en quelque sorte les dualités plus générales : par exemple, la polarisation de l'élément igné en lumière et chaleur, sur laquelle des données particulièrement curieuses sont fournies par les traditions musulmanes relatives à la création et à la chute.

[8] Dans le symbolisme hindou, chaque principe a sa *shakti*, qui en est la forme féminine.

double interprétation suivant les conceptions shivaïste et vishnuiste ; pour comprendre cette double interprétation, il ne faut pas penser seulement à la correspondance des deux tendances en présence, mais surtout à cette sorte d'antinomie à laquelle donne lieu la conception de l'équilibre cosmique, et que nous avons exposée plus haut : si l'on insiste sur le maintien, par cet équilibre, de l'état actuel de différenciation, on a l'aspect vishnuiste de la doctrine ; si l'on envisage au contraire l'équilibre comme reflétant l'indifférenciation principielle au sein même du différencié, on en a l'aspect shivaïste. En tout cas, dès lors qu'on peut parler d'équilibre, c'est qu'il faut sans doute moins insister sur l'opposition des deux principes que sur leur complémentarisme ; d'ailleurs le rattachement à l'ordre métaphysique ne permet pas d'autre attitude.

À part ce dernier point, la considération des deux principes dont nous venons de parler s'accorde avec celle de M. Lasbax, d'abord en ce que ces principes, sous quelque modalité qu'on les envisage, apparaissent en quelque sorte comme symétriques et se situent à un même degré d'existence, et ensuite en ce qu'ils sont également actifs l'un et l'autre, bien qu'en sens contraire. M. Lasbax déclare en effet que « l'opposition n'est pas entre un principe actif qui serait l'esprit et un principe passif qui serait la matière ; les deux principes sont, au contraire essentiellement actifs » (p. 428) ; mais il convient d'ajouter qu'il entend caractériser ainsi « l'ultime dualité du monde », qu'il conçoit d'une façon beaucoup trop anthropomorphique, comme « une lutte de deux volontés ». Tel n'est pas notre point de vue : la dualité que nous avons envisagé en dernier lieu, bien que d'une portée extrêmement étendue, n'est pas véritablement ultime pour nous ; mais, d'autre part, la dualité de l'esprit et de la matière, telle qu'on l'entend depuis Descartes, n'est qu'une application très particulière d'une distinction d'un tout autre ordre. Nous nous étonnons que M. Lasbax écarte si facilement la conception de la dualité sous l'aspect de l'actif et du passif, alors qu'il insiste tant, d'un autre côté, sur la dualité des sexes, qui pourtant ne peut guère se comprendre autrement. Il n'est guère contestable, en effet, que le principe masculin apparaît comme actif et le principe féminin comme passif et que d'ailleurs ils sont bien plutôt complémentaires que vraiment opposés ; mais c'est peut-être justement ce complémentarisme qui gêne M. Lasbax dans la considération de l'actif et du passif, où l'on ne peut guère parler d'opposition au sens propre de ce mot, parce que les deux termes en présence, ou les principes qu'ils représentent à un certain point de vue, ne sont pas d'un seul et même ordre de réalité.

Avant de nous expliquer davantage sur ce sujet, nous signalerons la façon très ingénieuse dont M. Lasbax étend la dualité des sexes jusqu'au monde stellaire lui-même, en adaptant à sa conception la récente théorie cosmogonique de M. Belot, qu'il oppose avantageusement à celle de Laplace, sur laquelle elle paraît avoir en effet une supériorité fort appréciable quant à la valeur explicative. Envisagés suivant cette théorie, « le système solaire et les systèmes sidéraux deviennent véritablement des organismes ; ils forment un "règne cosmique" soumis aux mêmes lois de reproduction que le règne animal ou végétal, et que le règne chimique où le dualisme s'affirme dans l'atome par la coexistence d'électrons positifs ou négatifs » (p. 344). Il y a une grande part de vérité, à notre sens, dans cette idée, d'ailleurs familière aux

anciens astrologues[9] d'« entités cosmiques » ou sidérales analogues aux êtres vivants ; mais le maniement de l'analogie est ici assez délicat et il faut avoir soin de définir avec précision les limites dans lesquelles elle est applicable, faute de quoi on risque d'être entraîné à une assimilation injustifiée ; c'est ce qui est arrivé à certains occultistes, pour qui les astres sont littéralement des êtres possédant tous les organes et toutes les fonctions de la vie animale, et nous eussions aimé voir M. Lasbax faire au moins une allusion à cette théorie pour marquer dans quelle mesure la sienne propre en diffère. Mais n'insistons pas sur les détails ; l'idée essentielle est que « la naissance de l'univers matériel », résultant de la rencontre de deux nébuleuses qui jouent d'ailleurs des rôles différents, « exige la présence antérieure de deux parents, c'est-à-dire de deux individus déjà différenciés », et que « la production successive des phénomènes physiques n'apparaît plus comme une suite d'innovations ou de modifications accidentelles, mais comme la répétition, sur une trame nouvelle, de caractères ancestraux diversement combinés et transmis par l'hérédité » (p. 334). Au fond, la considération de l'hérédité, ainsi introduite, n'est pas autre chose qu'une expression, en langage biologique, de cet enchaînement causal des cycles cosmiques dont nous parlions plus haut ; il serait toujours bon de prendre certaines précautions quand on transpose des termes qui n'ont été faits que pour s'appliquer à un certain domaine, et il faut dire aussi que, même en biologie, le rôle de l'hérédité est loin d'être parfaitement clair. Malgré tout, il y a là une idée fort intéressante, et c'est déjà beaucoup que d'arriver à de semblables conceptions en partant de la science expérimentale, qui, constituée uniquement pour l'étude du monde physique, ne saurait nous faire sortir de celui-ci ; quand nous arrivons aux confins de ce monde, comme c'est le cas, il serait vain de chercher à aller plus loin en se servant des mêmes moyens spéciaux d'investigation. Au contraire, les doctrines cosmologiques traditionnelles, qui partent de principes métaphysiques, envisagent d'abord tout l'ensemble de la manifestation universelle, et ensuite il n'y a plus qu'à appliquer l'analogie à chaque degré de la manifestation, selon les conditions particulières qui définissent ce degré ou cet état d'existence. Or le monde physique représente simplement un état de l'existence manifestée, parmi une indéfinité d'autres états ; si donc le monde physique a deux « parents », comme dit M. Lasbax, c'est par analogie avec la manifestation universelle tout entière, qui a aussi deux « parents », ou, pour parler plus exactement et sans anthropomorphisme, deux principes générateurs[10].

Les deux principes dont il s'agit maintenant sont proprement les deux pôles entre lesquels se produit toute manifestation ; ils sont ce que nous pouvons appeler « essence » et « substance », en entendant ces mots au sens métaphysique, c'est-à-dire universel, distingué de l'application analogique qui pourra ensuite en être faite aux existences particulières. Il y a là comme un dédoublement ou une polarisation de l'être même, non pas « en soi », mais par rapport à la manifestation, qui serait

---

[9] Cf. les théories sur les « esprits planétaires », l'angéologie judaïque et musulmane, etc.

[10] La théorie de la « naissance de l'univers », telle que l'expose M. Lasbax, permettrait encore d'intéressants rapprochements avec des symboles comme celui de l'« œuf du monde », qui se rencontrent dans la cosmogonie hindoue et dans bien d'autres traditions anciennes ; ces symboles sont d'ailleurs applicables à toute la manifestation universelle, aussi bien qu'à l'une quelconque de ses modalités prise à part.

inconcevable autrement ; et l'unité de l'être pur n'est point affectée par cette première distinction, pas plus qu'elle ne le sera par la multitude des autres distinctions contingentes qui en dériveront. Nous n'entendons pas développer ici cette théorie métaphysique, ni montrer comment la multiplicité peut être contenue en principe dans l'unité ; d'ailleurs, le point de vue de la cosmologie (nous ne disons pas de la cosmogonie, qui est plus spéciale encore) n'a pas à remonter au-delà de la première dualité, et pourtant il n'est aucunement dualiste, dès lors qu'il laisse subsister la possibilité d'une unification qui le dépasse et qui ne s'accomplit que dans un ordre supérieur. Cette conception de la première dualité se retrouve dans des doctrines qui revêtent les formes les plus différentes : ainsi, en Chine, c'est la dualité des principes *Yang*, masculin et *Yin*, féminin ; dans le *Sânkhya* de l'Inde, c'est celle de *Purusha* et de *Prakriti* ; chez Aristote, celle de l'acte pur et de la puissance pure. Ces deux principes complémentaires ont leur expression relative dans chaque ordre d'existence, et aussi dans chaque être particulier : pour nous servir ici du langage aristotélicien, tout être contient une certaine part d'acte et une certaine part de puissance, ce qui le constitue comme un composé de deux éléments, correspondant analogiquement aux deux principes de la manifestation universelle ; ces deux éléments sont la forme et la matière, nous ne disons pas l'esprit et le corps, car ils ne prennent ce dernier aspect que dans un domaine très particulier. Il serait intéressant d'établir à ce sujet certaines comparaisons, et d'étudier par exemple les rapports qui existent entre ces conceptions d'Aristote et celles de Leibnitz, qui sont, dans toute la philosophie moderne, celles qui s'en rapprochent le plus, sur ce point comme sur bien d'autres, mais avec cette réserve que, chez Leibnitz, l'être individuel apparaît comme un tout se suffisant à lui-même, ce qui ne permet guère le rattachement au point de vue proprement métaphysique ; les limites de cette étude ne nous permettent pas d'y insister davantage.

En reprenant pour plus de commodité la représentation des « plans d'existence », à laquelle revient si souvent M. Lasbax, mais en n'y attachant d'ailleurs qu'une signification purement symbolique, nous pourrions dire qu'il y a lieu d'envisager à la fois, dans les dualités cosmiques, une « opposition verticale » et une « opposition horizontale ». L'opposition verticale est celle des deux pôles de la manifestation universelle et elle se traduit en toutes choses par l'opposition ou mieux par le complémentarité de l'actif et du passif sous tous leurs modes ; cet aspect, que néglige beaucoup trop M. Lasbax, est pourtant celui qui correspond à la plus fondamentale de toutes les dualités. D'autre part, l'opposition horizontale, c'est-à-dire celle où les deux termes en présence sont symétriques et appartiennent véritablement à un même plan, est l'opposition proprement dite, celle qui peut être représentée par l'image d'une « lutte », encore que cette image ne soit pas partout aussi juste qu'elle peut l'être dans l'ordre physique ou dans l'ordre sentimental. Quant à faire correspondre terme à terme les dualités qui appartiennent respectivement à des deux genres, cela ne va pas sans bien des difficultés ; aussi M. Lasbax éprouve-t-il quelque embarras à rattacher les principes masculin et féminin à l'expression de ses deux « volontés adverses » : s'il paraît, en thèse générale, résoudre la question en faveur de l'élément féminin, parce qu'il croit affirmer par là la supériorité de l'espèce sur l'individu, on peut lui objecter que bien des doctrines

cosmologiques présentent pourtant la force expansive comme masculine et la force attractive comme féminine, et cela en les figurant symboliquement par la dualité du « plein » et du « vide » ; ce sujet mériterait quelque réflexion. D'ailleurs, le « plan de l'espèce » n'est pas vraiment supérieur à celui de l'individu, il n'en est en réalité qu'une extension, et tous deux appartiennent à un même degré de l'existence universelle ; il ne faut pas prendre pour des degrés différents ce qui n'est que des modalités diverses d'un même degré, et c'est ce que fait souvent M. Lasbax, par exemple quand il envisage les multiples modalités possible de l'étendue. En somme, et ce sera là notre conclusion, les données de la science, au sens actuel de ce mot, peuvent nous conduire à envisager une extension indéfinie d'un certain « plan d'existence », celui qui est effectivement le domaine de cette science, et qui peut contenir bien d'autres modalités que le monde corporel qui tombe sous nos sens ; mais, pour passer de là à d'autres plans, il faut un tout autre point de départ, et la vraie hiérarchie des degrés de l'existence ne saurait être conçue comme une extension graduelle et successive des possibilités qui sont impliquées sous certaines conditions limitatives telles que l'espace ou le temps. Cela, pour être parfaitement compris, demanderait assurément d'assez longs développements ; mais nous nous sommes surtout proposé ici, en indiquant certains points de comparaison entre des théories d'origine et de nature fort diverses, de montrer quelques voies de recherches qui sont trop peu connues, parce que les philosophes ont malheureusement l'habitude de se renfermer dans un cercle extrêmement restreint.

Le Christ Prêtre et Roi

Publié dans la revue Le Christ-Roi*, à Paray-le-Monial, mai-juin 1927, réédité dans les* Études Traditionnelles*, janvier-juin 1962.*

Parmi les nombreux symboles qui ont été appliqués au Christ, et dont beaucoup se rattachent aux traditions les plus anciennes, il en est qui représentent surtout l'autorité spirituelle sous tous ses aspects, mais il en est aussi qui, dans leur usage habituel, font plus ou moins allusion au pouvoir temporel. C'est ainsi que, par exemple, on trouve fréquemment placé dans la main du Christ le « Globe du Monde », insigne de l'Empire, c'est-à-dire de Royauté universelle. C'est que dans la personne du Christ, les deux fonctions sacerdotale et royale, auxquelles sont attachés respectivement l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, sont véritablement inséparables une de l'autre ; toutes deux lui appartiennent éminemment et par excellence, comme au principe commun dont elles procèdent l'une et l'autre dans toutes leurs manifestations.

Sans doute, il peut sembler que, d'une façon générale, la fonction sacerdotale du Christ ait été plus particulièrement mise en évidence ; cela se comprend, car le spirituel est supérieur au temporel, et le même rapport hiérarchique doit être observé entre les fonctions qui leur correspondent respectivement. La royauté n'est vraiment de « droit divin » qu'autant qu'elle reconnaît sa subordination à l'égard de l'autorité spirituelle, qui seule peut lui conférer l'investiture et la consécration lui donnant sa pleine et entière légitimité. Cependant, à un certain point de vue, on peut aussi envisager les deux fonctions sacerdotale et royale comme étant, en quelque sorte, complémentaires l'une de l'autre, et alors, bien que la seconde, à vrai dire, ait son principe immédiat dans la première, il y a pourtant entre elles, lorsqu'on les envisage ainsi comme séparées, une sorte de parallélisme. En d'autres termes, dès lors que le prêtre, d'une façon habituelle, n'est pas roi en même temps, il faut que le roi et le prêtre tirent leurs pouvoirs d'une source commune ; la différence hiérarchique qui existe entre eux consiste en ce que le prêtre reçoit son pouvoir directement de cette source, tandis que le roi, en raison du caractère plus extérieur et proprement terrestre de sa fonction, ne peut en recevoir le sien que par l'intermédiaire du prêtre. Celui-ci, en effet, joue véritablement le rôle du « médiateur » entre le Ciel et la Terre ; et ce n'est pas sans motif que la plénitude du sacerdoce a reçu le nom symbolique de « pontificat », car, ainsi que le dit saint Bernard, « le Pontife, comme l'indique l'étymologie de son nom, est une sorte de pont entre Dieu et l'homme »[1]. Si donc on veut remonter à l'origine première des pouvoirs du prêtre et du roi, ce n'est que dans

[1] *Tractacus de Moribus et Officio episcoporum*, III, 9.

le monde céleste qu'on peut la trouver ; cette source primordiale d'où procède toute autorité légitime, ce Principe en lequel résident à la fois le Sacerdoce et la Royauté suprêmes, ce ne peut être que le Verbe divin.

Donc, le Christ manifestation du Verbe en ce monde, doit être réellement prêtre et roi tout ensemble ; mais, chose qui peut sembler étrange à première vue, sa filiation humaine paraît le désigner tout d'abord pour la fonction royale et non pour la fonction sacerdotale. Il est appelé le « Lion de la tribu de Juda » ; le lion, animal solaire et royal, emblème de cette tribu et plus spécialement de la famille de David qui est la sienne, devient ainsi son emblème personnel. Si le sacerdoce a la prééminence sur la royauté, comment se fait-il que le Christ soit issu de cette tribu royale de Juda et de cette famille de David, et non de la tribu sacerdotale de Lévi et de la famille d'Aaron ? Il y a là un mystère dont saint Paul nous donne l'explication en ces termes : « Si le sacerdoce de Lévi, sous lequel le peuple a reçu la loi avait pu rendre les hommes justes et parfaits, qu'aurait-il été besoin qu'il se levât un autre prêtre qui fut appelé prêtre selon l'ordre de Melchissedec, et non pas selon l'ordre d'Aaron ? Or, le sacerdoce étant changé, il faut nécessairement que la loi soit aussi changée. En effet, celui dont ces choses sont prédites est d'une autre tribu, dont nul n'a jamais servi à l'autel, puisqu'il est certain que notre Seigneur est sorti de Juda, qui est une tribu à laquelle Moïse n'a jamais attribué le sacerdoce. Et ceci paraît encore plus clairement en ce qu'il se lève un autre prêtre selon l'ordre de Melchissedec, qui n'est point établi par la loi d'une ordonnance et d'une succession charnelle, mais par la puissance de sa vie immortelle, ainsi que l'Écriture le déclare par ces mots : "Tu es prêtre éternellement selon l'ordre de Melchissedec" »[2].

Ainsi le Christ est prêtre, mais de droit purement spirituel ; il l'est suivant l'ordre de Melchissedec, et non selon l'ordre d'Aaron, ni par le fait de la « succession charnelle » ; en vertu de celle-ci, c'est la royauté qui lui appartient, et cela est bien conforme à la nature des choses. Mais, d'ailleurs, le sacerdoce selon l'ordre de Melchissedec implique aussi en lui-même la royauté ; c'est ici, précisément, que l'un et l'autre ne peuvent être séparés, puisque Melchissedec est, lui aussi, prêtre et roi à la fois, et qu'ainsi il est réellement la figure du Principe en lequel les deux pouvoirs sont unis, comme le sacrifice qu'il offre avec le pain et le vin est la figure même de l'Eucharistie. C'est en raison de cette double préfiguration que s'applique au Christ la parole des Psaumes : « *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchissedec* »[3].

Rappelons le texte du passage biblique où est relatée la rencontre de Melchissedec avec Abraham : « Et Melchissedec, roi de Salem, fit apporter du pain et du vin, et il était prêtre du Dieu Très-Haut. Et il bénit Abram[4], disant : Béni soit Abram du Dieu Très-Haut, possesseur des Cieux et de la Terre ; et béni soit le Dieu Très-Haut, qui a livré tes ennemis entre tes mains. Et Abram lui donna la dîme de

---

[2] *Épître aux Hébreux*, VII, 11-17.
[3] *Psaume* CIX, 4.
[4] C'est plus tard seulement que le nom d'*Abram* fut changé en *Abraham* (*Genèse*, XVII).

tout ce qu'il avait pris »[5]. Et voici en quels termes saint Paul commente ce texte : « Ce Melchissedec, roi de Salem, prêtre du Dieu Très-Haut, qui alla au-devant d'Abraham lorsqu'il revenait de la défaite des rois, qui le bénit, et à qui Abraham donna la dîme de tout le butin ; qui est d'abord, selon la signification de son nom, roi de Justice[6], ensuite roi de Salem ; c'est-à-dire roi de la Paix ; qui est sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement ni fin de sa vie, mais qui est fait ainsi semblable au Fils de Dieu ; ce Melchissedec demeure prêtre à perpétuité »[7].

Or Melchissedec est représenté comme supérieur à Abraham puisqu'il le bénit, et, « sans contredit, c'est l'inférieur qui est béni par le supérieur »[8] ; et de son côté, Abraham reconnaît cette supériorité, puisqu'il lui donne la dîme, ce qui est la marque de sa dépendance. Il en résulte que le sacerdoce selon l'ordre de Melchissedec est supérieur au sacerdoce selon l'ordre d'Aaron, puisque c'est d'Abraham qu'est issue la tribu de Lévi et par conséquent la famille d'Aaron.

C'est ce qu'affirme encore saint Paul : « Ici (dans le sacerdoce lévitique), ce sont les hommes mortels qui perçoivent les dîmes ; mais là c'est un homme dont il est attesté qu'il est vivant. Et Lévi lui-même qui perçoit la dîme (sur le peuple d'Israël), l'a payée, pour ainsi dire de la personne d'Abraham, puisqu'il était encore dans Abraham son aïeul lorsque Melchissedec vint au-devant de ce patriarche »[9]. Et cette supériorité correspond à celle de la Nouvelle Alliance sur l'Ancienne Loi : « Autant qu'il est constant que ce sacerdoce n'a pas été établi sans serment car, au lieu que les autres prêtres ont été établis sans serment, celui-ci l'a été avec serment, Dieu lui ayant dit : Le Seigneur a juré, et son serment demeurera immuable, que tu seras prêtre éternellement selon l'ordre de Melchissedec ; autant il est vrai que l'alliance dont Jésus est le médiateur et le garant est plus parfaite que la première »[10].

Nous avons tenu à rappeler ici ces textes essentiels, sans prétendre d'ailleurs développer toutes les significations qui y sont contenues, ce qui entraînerait bien loin, car il y a là des vérités d'un ordre très profond et qui ne se laissent pas pénétrer immédiatement, ainsi que saint Paul a soin de nous en avertir lui-même : « Nous avons à ce sujet beaucoup de choses à dire, et des choses difficiles à expliquer, parce que vous êtes devenus lents à comprendre. »[11]. Que dirait-il aujourd'hui, où les choses de ce genre sont devenues entièrement étrangères à l'immense majorité des hommes, dont l'esprit s'est tourné exclusivement vers les seules réalités du monde matériel, ignorant de parti pris tout ce qui dépasse ce domaine étroitement limité ?

Ce que nous avons voulu montrer surtout, c'est que l'ordre de Melchissedec est à la fois sacerdotal et royal et que par conséquent, l'application au Christ des paroles

---

[5] *Genèse*, XIV, 18-20.
[6] C'est en effet ce que signifie littéralement *Melki-Tsedeq* en hébreu.
[7] *Épître aux Hébreux*, VII, 1-3.
[8] *Ibid.*, VII, 7.
[9] *Ibid.*, VII, 8-10.
[10] *Ibid.*, VII, 20-22.
[11] *Ibid.*, V, 11.

de l'Écriture qui s'y rapportent constitue l'affirmation expresse de ce double caractère. C'est aussi que l'union des deux pouvoirs en une même personne représente un principe supérieur à l'un et à l'autre des ordres où s'exercent respectivement ces deux mêmes pouvoirs considérés séparément ; et c'est pourquoi Melchissedec est vraiment par tout ce qui est dit de lui « fait semblable au Fils de Dieu »[12]. Mais le Christ, étant lui-même le Fils de Dieu, n'est pas seulement la représentation de ces deux pouvoirs ; il est ce principe même dans toute sa réalité transcendante, « par la puissance de sa vie immortelle » ; toute autorité a sa source en lui parce qu'il est le « Verbe Éternel » par qui toutes choses ont été faites », comme le déclare saint Jean au début de son Évangile, et que « rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui ».

À ces points de vue fondamentaux, nous ajouterons seulement quelques observations complémentaires ; et, tout d'abord, il importe de remarquer que la Justice et la Paix, qui sont, comme on l'a vu, les attributs de Melchissedec, suivant la signification de son nom même et du titre qui lui est donné, sont aussi des attributs qui conviennent éminemment au Christ, qui est appelé notamment « Soleil de Justice » et « Prince de la Paix ». Il faut dire aussi que ces idées de la Justice et de la Paix ont, dans le Christianisme comme dans les traditions anciennes et spécialement dans la tradition judaïque, où elles sont fréquemment associées, un sens différent de leur sens profane et qui nécessiterait une étude approfondie[13].

Une autre remarque, qui peut paraître singulière à ceux qui ne connaissent pas le génie de la langue hébraïque, mais qui n'est pas moins importante, est celle-ci : Melchissedec est prêtre du Dieu Très-Haut, *El Elion* ; *El Elion* est l'équivalent *d'Emmanuel*, ces deux noms ayant exactement le même nombre[14]. Cette équivalence indique qu'il s'agit de deux désignations du même principe divin, envisagé seulement sous deux rapports différents : dans le monde céleste il est *El Elion* ; quant à sa manifestation dans le monde terrestre il est *Emmanuel* (« Dieu avec nous » ou « Dieu en nous »). Il en résulte la conséquence que voici : le sacerdoce de Melchissedec est le sacerdoce d'*El Elion* ; le sacerdoce chrétien, qui est une participation du sacerdoce même du Christ, est celui d'*Emmanuel* ; si donc *El Elion* et *Emmanuel* ne sont qu'un seul et même principe, ces deux sacerdoces aussi n'en sont qu'un et le sacerdoce chrétien, qui d'ailleurs comporte essentiellement l'offrande eucharistique sous les espèces du pain et du vin, est véritablement « selon l'ordre de Melchissedec ».

Enfin Melchissedec n'est pas le seul personnage qui, dans l'Écriture, apparaisse avec le double caractère de prêtre et de roi ; dans le Nouveau Testament, en effet, nous retrouvons aussi l'union de ces deux fonctions dans les Rois-Mages, ce

---

[12] L'union des deux pouvoirs pourrait même, en raison de leurs rapports respectifs avec les deux ordres divin et humain, être regardée en un certain sens comme préfigurant l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ.

[13] Cette différence est affirmée nettement par certains textes évangéliques, par exemple celui-ci : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix ; je ne vous la donne pas comme le monde la donne » (*Saint Jean*, XIV, 27).

[14] En hébreu, chaque lettre de l'alphabet a une valeur numérique ; et la valeur numérique d'un nom est la somme de celles des lettres dont il est formé ; ainsi le nombre des deux noms *El Elion* et *Emmanuel* est 197.

qui peut donner à penser qu'il y a un lien très direct entre ceux-ci et Melchissedec, ou, en d'autres termes, qu'il s'agit dans les deux cas de représentants d'une seule et même autorité. Or les Rois Mages, par l'hommage qu'ils rendent au Christ et par les présents qu'ils lui offrent, reconnaissent expressément en lui la source de cette autorité dans tous les domaines où elle s'exerce : le premier lui offre l'or et le salue comme roi ; le second lui offre l'encens et le salue comme prêtre ; enfin le troisième lui offre la myrrhe ou le baume d'incorruptibilité[15] et le salue comme prophète ou maître spirituel par excellence, ce qui correspond directement au principe commun des deux pouvoirs, sacerdotal et royal. L'hommage est ainsi rendu au Christ, dès sa naissance humaine, dans les « trois mondes » dont parlent toutes les doctrines orientales : le monde terrestre, le monde intermédiaire et le monde céleste ; et ceux qui le lui rendent ne sont pas autres que les dépositaires authentiques de la Tradition primordiale, les gardiens du dépôt de la Révélation faite à l'humanité dès le Paradis terrestre. Telle est du moins la conclusion qui, pour nous, se dégage très nettement de la comparaison des témoignages concordants que l'on rencontre, à cet égard, chez tous les peuples ; et d'ailleurs sous les formes diverses dont elle se revêtit au cours des temps, sous les voiles plus ou moins épais qui la dissimulèrent parfois aux regards de ceux qui s'en tiennent aux apparences extérieures, cette grande Tradition primordiale fut toujours en réalité l'unique vraie Religion de l'humanité toute entière. La démarche des représentants de cette Tradition, telle que l'Évangile nous la rapporte, ne devrait-elle pas, si l'on comprenait bien de quoi il s'agit, être regardée comme une des plus belles preuves de la divinité du Christ, en même temps que comme la reconnaissance décisive du Sacerdoce et de la Royauté suprêmes qui lui appartiennent véritablement « selon l'ordre de Melchissedec » ?

---

[15] Les arbres à gommes ou résines incorruptibles jouent un rôle important dans le symbolisme, avec le sens de résurrection et d'immortalité ; en particulier, ils ont été pris parfois, à ce titre, comme emblème du Christ. Il est vrai qu'on a donné aussi à la myrrhe une autre signification, se rapportant exclusivement à l'humanité du Christ ; mais nous pensons qu'il s'agit là d'une interprétation toute moderne, dont la valeur au point de vue traditionnel est assez contestable.

« Connais-toi toi-même »

Traduction en français, revue par René Guénon,
de l'article original en arabe publié dans la revue El Maarifah, *n°1, mai 1931,*
pour sa publication ultérieure dans les Études Traditionnelles,
qui a eu lieu en mars 1951.

On cite habituellement cette phrase : « Connais-toi toi-même » mais on en perd souvent de vue le sens exact. À propos de la confusion qui règne au sujet de ces mots on peut se poser deux questions : la première concerne l'origine de cette expression, la seconde son sens réel et sa raison d'être. Certains lecteurs pourraient croire que ces deux questions sont entièrement distinctes et n'ont entre elles aucune relation. À la réflexion et après examen attentif il apparaît nettement qu'elles sont en étroit rapport.

Si l'on demande à ceux qui ont étudié la philosophie grecque quel est l'homme qui a prononcé le premier cette sage parole, la plupart d'entre eux n'hésiteront pas à répondre que l'auteur de cette maxime est Socrate, encore que d'aucuns prétendent la rapporter à Platon et d'autres à Pythagore. De ces avis contradictoires, de ces divergences d'opinion nous sommes en droit de conclure que cette phrase n'a pour auteur aucun de ces philosophes et que ce n'est pas chez eux qu'il faut en chercher l'origine.

Il nous semble licite de formuler cet avis, qui paraîtra juste au lecteur quand il saura que deux parmi ces philosophes, Pythagore et Socrate, n'ont laissé aucun écrit.

Quant à Platon, nul, quelle que soit sa compétence philosophique, n'est à même de distinguer ce qui a été dit par lui ou par son maître Socrate. La majeure partie de la doctrine de ce dernier ne nous est connue que par l'intermédiaire de Platon et l'on sait d'autre part que c'est dans l'enseignement de Pythagore que Platon a recueilli certaines des connaissances dont il fait montre dans ses dialogues. Par là nous voyons qu'il est extrêmement difficile de délimiter ce qui revient à chacun des trois philosophes. Ce qu'on attribue à Platon est souvent attribué aussi à Socrate, et, parmi les théories visées, certaines sont antérieures à tous deux et proviennent de l'école de Pythagore ou de Pythagore lui-même.

À la vérité, l'origine de l'expression étudiée remonte bien plus haut que les trois philosophes ici nommés. Bien mieux, elle est plus ancienne que l'histoire de la philosophie, et elle dépasse aussi le domaine de la philosophie.

On dit que ces mots étaient inscrits au-dessus de la porte d'Apollon à Delphes. Ils furent ensuite adoptés par Socrate comme ils le furent par d'autres philosophes, comme un des principes de leur enseignement, malgré la différence qui a pu exister entre ces divers enseignements et les buts poursuivis par leurs auteurs. Il est d'ailleurs

probable que Pythagore aussi a employé cette expression bien avant Socrate. Par là, ces philosophes se proposaient de montrer que leur enseignement ne leur était pas strictement personnel, qu'il provenait d'un point de départ plus ancien, d'un point de vue plus élevé rejoignant la source même de l'inspiration originelle, spontanée et divine.

Nous constatons que ces philosophes étaient, en cela, très différents des philosophes modernes qui déploient tous leurs efforts pour exprimer quelque chose de nouveau afin de le donner comme l'expression de leur propre pensée, de se poser comme les seuls auteurs de leurs opinions, comme si la vérité pouvait être la propriété d'un homme.

Nous allons voir maintenant pourquoi les philosophes anciens ont voulu rattacher leur enseignement à cette expression ou quelque autre similaire, et pourquoi on peut dire que cette maxime est d'un ordre supérieur à toute philosophie.

Pour répondre à la seconde partie de cette question, nous dirons que la réponse est contenue dans le sens originel et étymologique du mot « philosophie », qui aurait été, dit-on, employé pour la première fois par Pythagore. Le mot philosophie exprime proprement le fait d'aimer *Sophia,* la sagesse, l'aspiration à celle-ci ou la disposition requise pour l'acquérir.

Ce mot a toujours été employé pour qualifier une préparation à cette acquisition de la sagesse, et spécialement les études qui pouvaient aider le *philosophos,* ou celui qui éprouvait pour elle quelque penchant, à devenir *sophos,* c'est-à-dire sage.

Ainsi, comme le moyen ne saurait être pris pour une fin, l'amour de la sagesse ne saurait constituer la sagesse elle-même. Et du fait que la sagesse est en soi identique à la véritable connaissance intérieure, on peut dire que la connaissance philosophique n'est qu'une connaissance superficielle et extérieure. Elle n'a donc point en elle-même ni par elle-même une valeur propre. Elle constitue seulement un premier degré dans la voie de la connaissance supérieure et véritable qui est la sagesse.

Il est bien connu de ceux qui ont étudié les philosophes anciens que ceux-ci avaient deux sortes d'enseignement, l'un exotérique et l'autre ésotérique. Tout ce qui était écrit appartenait seulement au premier. Quant au second, il nous est impossible d'en connaître exactement la nature, parce que d'une part il était réservé à quelques-uns et que d'autre part il avait un caractère secret. Ces deux qualités n'auraient eu aucune raison d'être s'il n'y avait eu là quelque chose de supérieur à la simple philosophie.

On peut tout au moins penser que cet enseignement ésotérique était en relation étroite et directe avec la sagesse et qu'il ne faisait point appel seulement à la raison ou à la logique comme c'est le cas pour la philosophie qui pour cela a été appelée la connaissance rationnelle. Il était admis par les philosophes de l'Antiquité que la

connaissance rationnelle, c'est-à-dire la philosophie, n'est pas le plus haut degré de la connaissance, n'est pas la sagesse.

Se peut-il que la sagesse soit enseignée comme on enseigne la connaissance extérieure par la parole ou par les livres ? Cela est réellement impossible et nous en verrons la raison. Mais ce que nous pouvons déjà affirmer, c'est que la préparation philosophique n'était pas suffisante, même comme préparation, car elle ne concerne qu'une faculté limitée qui est la raison, tandis que la sagesse concerne la réalité de l'être tout entier.

Donc il existe une préparation à la sagesse plus élevée que la philosophie, qui ne s'adresse plus à la raison, mais à l'âme et à l'esprit, et que nous pourrons appeler préparation intérieure, et elle paraît avoir été le caractère des plus hauts degrés de l'école de Pythagore. Elle a étendu son influence à travers l'école de Platon jusqu'au néo-platonisme de l'école d'Alexandrie où elle apparaît de nouveau clairement, ainsi que chez les néo-pythagoriciens de la même époque.

Si pour cette préparation intérieure on employait encore des mots, ceux-ci ne pouvaient plus y être pris que comme des symboles destinés à fixer la contemplation intérieure. Par cette préparation, l'homme est amené à certains états qui lui permettent de dépasser la connaissance rationnelle à laquelle il était parvenu antérieurement, et comme tout ceci est au-dessus du niveau de la raison, il était aussi au-dessus de la philosophie, puisque le nom de philosophie est toujours employé en fait pour désigner quelque chose qui appartient à la seule raison.

Cependant il est étonnant que les modernes en soient arrivés à considérer la philosophie, ainsi définie, comme si elle était complète en elle-même, et qu'ils oublient ainsi ce qu'il y a de plus élevé et de supérieur.

L'enseignement ésotérique a été connu dans les pays d'Orient avant de se propager en Grèce où il avait reçu le nom de « mystères ». Les premiers philosophes, en particulier Pythagore, y avaient rattaché leur enseignement, comme n'étant qu'une expression nouvelle des idées anciennes. Il existait plusieurs sortes de mystères ayant des origines diverses. Ceux qui inspirèrent Pythagore et Platon étaient en rapport avec le culte d'Apollon. Les « mystères » eurent toujours un caractère réservé et secret, le mot mystère lui-même signifie étymologiquement *silence total*, les choses auxquelles ils se rapportaient ne pouvant être exprimées par des mots, mais seulement enseignées par une voie silencieuse. Mais les modernes ignorant toute autre méthode que celle qui implique l'usage des mots, et que nous pouvons appeler la méthode de l'enseignement exotérique, ont cru faussement, à cause de cela, qu'il n'y avait là aucun enseignement.

Nous pouvons affirmer que cet enseignement silencieux usait de figures, de symboles, et d'autres moyens ayant pour but d'amener l'homme à des états intérieurs lui permettant de parvenir graduellement à la connaissance réelle ou sagesse. C'était là le but essentiel et final de tous les « mystères » et des choses semblables qu'on peut trouver ailleurs.

Quant aux « mystères » qui étaient spécialement rattachés au culte d'Apollon et à Apollon lui-même, il faut se souvenir que celui-ci était le dieu du soleil et de la lumière, celle-ci étant dans son sens spirituel la source d'où jaillit toute connaissance et d'où dérivent les sciences et les arts.

Il est dit que les rites d'Apollon étaient venus du Nord et cela se rapporte à une tradition très ancienne, qui se retrouve dans des livres sacrés comme le *Vêda* hindou et l'*Avesta* perse. Cette origine nordique était même affirmée plus spécialement pour Delphes qui passait pour être un centre spirituel universel ; et il y avait dans son temple une pierre appelée « omphalos » qui symbolisait le centre du monde.

On pense que l'histoire de Pythagore et le nom même de Pythagore ont un lien certain avec les rites d'Apollon. Celui-ci était appelé *Pythios,* et il est dit que Pytho était le nom originel de Delphes. La femme qui recevait l'inspiration des Dieux dans le temple s'appelait Pythie. Le nom de Pythagore signifie donc guide de la Pythie, ce qui s'applique à Apollon lui-même. On raconte aussi que c'est la Pythie qui avait déclaré que Socrate était le plus sage des hommes. Il semble par là que Socrate avait un lien avec le centre spirituel de Delphes, ainsi que Pythagore lui-même.

Ajoutons que si toutes les sciences étaient attribuées à Apollon, il en était ainsi plus particulièrement pour la géométrie et la médecine. Dans l'école pythagoricienne, la géométrie et toutes les branches des mathématiques occupaient la première place dans la préparation à la connaissance supérieure. À l'égard de cette connaissance elle-même, ces sciences n'étaient pas mises de côté, mais demeuraient au contraire employées comme symboles de la vérité spirituelle. Platon aussi considérait la géométrie comme une préparation indispensable à tout autre enseignement et il avait fait inscrire sur la porte de son école ces mots : « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre. » On comprend le sens de ces mots quand on les rapproche d'une autre formule de Platon lui-même : « Dieu fait toujours de la géométrie », si nous ajoutons que, parlant d'un Dieu géomètre, Platon faisait encore allusion à Apollon.

Il ne faut donc pas s'étonner que les philosophes de l'Antiquité aient employé la phrase inscrite à l'entrée du temple de Delphes, puisque nous connaissons maintenant les liens qui les rattachaient aux rites et au symbolisme d'Apollon.

D'après tout cela, nous pouvons facilement comprendre le sens réel de la phrase étudiée ici et l'erreur des modernes à son sujet. Cette erreur vient de ce qu'ils ont considéré cette phrase comme une simple parole d'un philosophe, à qui ils attribuent toujours une pensée comparable à la leur. Mais en réalité la pensée ancienne différait profondément de la pensée moderne. Ainsi, beaucoup attribuent à cette phrase un sens psychologique ; mais ce qu'ils appellent psychologie consiste seulement dans l'étude des phénomènes mentaux, qui ne sont que des modifications extérieures – et non l'essence – de l'être.

D'autres y voient, surtout parmi ceux qui l'attribuent à Socrate, un but moral, la recherche d'une loi applicable à la vie pratique. Toutes ces interprétations extérieures, sans être toujours entièrement fausses, ne justifient pas le caractère sacré

qu’elle avait à l’origine, et qui implique un sens beaucoup plus profond que celui qu’on voudrait ainsi lui attribuer. Elle signifie d’abord qu’aucun enseignement exotérique n’est capable de donner la connaissance réelle, que l’homme doit trouver seulement en lui-même, car, en fait, toute connaissance ne peut être acquise que par une compréhension personnelle.

Sans cette compréhension, aucun enseignement ne peut aboutir à un résultat efficace, et l’enseignement qui n’éveille pas chez celui qui le reçoit une résonance personnelle ne peut procurer aucune sorte de connaissance. C’est pourquoi Platon dit que « tout ce que l’homme apprend est déjà en lui ». Toutes les expériences, toutes les choses extérieures qui l’entourent ne sont qu’une occasion pour l’aider à prendre conscience de ce qu’il a en lui-même. Cet éveil est ce qu’il appelle *anamnésis*, ce qui signifie « réminiscence ».

Si cela est vrai pour toute connaissance, ce l’est d’autant plus pour une connaissance plus élevée et plus profonde, et quand l’homme avance vers cette connaissance, tous les moyens extérieurs et sensibles deviennent de plus en plus insuffisants jusqu’à perdre finalement toute utilité. S’ils peuvent aider à approcher la sagesse à quelque degré, ils sont impuissants à l’acquérir réellement et il est dit couramment dans l’Inde que le véritable *guru* ou maître se trouve dans l’homme lui-même et non point dans le monde extérieur, quoiqu’une aide extérieure puisse être utile au début, pour préparer l’homme à trouver en lui et par lui-même ce qu’il ne peut trouver ailleurs et particulièrement ce qui est au-dessus du niveau de la connaissance rationnelle. Il faut, pour y atteindre, réaliser certains états qui vont toujours plus profondément dans l’être, vers le centre qui est symbolisé par le cœur et où la conscience de l’homme doit être transférée pour le rendre capable d’arriver à la connaissance réelle. Ces états qui étaient réalisés dans les mystères antiques étaient des degrés dans la voie de cette transposition du mental au cœur.

Il y avait, avons-nous dit, dans le temple de Delphes une pierre appelée *omphalos*, qui représentait le centre de l’être humain aussi bien que le centre du monde, suivant la correspondance qui existe entre le macrocosme et le microcosme, c’est-à-dire l’homme, de telle sorte que tout ce qui est dans l’un est en rapport direct avec ce qui est dans l’autre. Avicenne a dit « Tu te crois un néant et c’est en toi que réside le monde. »

Il est curieux de signaler la croyance répandue dans l’Antiquité que l’*omphalos* était tombé du ciel, et l’on aurait une idée exacte du sentiment des Grecs à l’égard de cette pierre en disant qu’il avait quelque similitude avec celui que nous éprouvons à l’égard de la pierre noire sacrée de la *Kaabah*.

La similitude qui existe entre le macrocosme et le microcosme fait que chacun d’eux est l’image de l’autre, et la correspondance des éléments qui les composent montre que l’homme doit se connaître lui-même d’abord pour pouvoir connaître ensuite toutes choses, car, en vérité, il peut trouver toutes choses en lui. C’est pour cette raison que certaines sciences – surtout celles qui faisaient partie de la connaissance ancienne et qui sont presque ignorées par nos contemporains –

possèdent un double sens. Par l'apparence extérieure, ces sciences se rapportent au macrocosme et peuvent être considérées justement à ce point de vue. Mais en même temps elles ont aussi un sens plus profond, celui qui se rapporte à l'homme lui-même et à la voie intérieure par laquelle il peut réaliser la connaissance en lui-même, réalisation qui n'est autre que celle de son propre être. Aristote a dit : « l'être est tout ce qu'il connaît », de telle sorte que, là où il y a connaissance réelle – non son apparence ou son ombre – la connaissance et l'être sont une seule et même chose.

L'ombre, suivant Platon, est la connaissance par les sens et même la connaissance rationnelle qui, bien que plus élevée, a sa source dans les sens. Quant à la connaissance réelle, elle est au-dessus du niveau de la raison ; et sa réalisation, ou la réalisation de l'être lui-même, est semblable à la formation du monde, suivant la correspondance dont nous avons parlé plus haut.

C'est pourquoi certaines sciences peuvent la décrire sous l'apparence de cette formation ; ce double sens était inclus dans les anciens mystères, comme il se rencontre aussi dans toutes les sortes d'enseignement visant le même but parmi les peuples de l'Orient.

Il semble qu'en Occident également cet enseignement a existé pendant tout le Moyen Âge, bien qu'aujourd'hui il ait complètement disparu au point que la plupart des Occidentaux n'ont aucune idée de sa nature ou même de son existence.

Par tout ce qui précède, nous voyons que la connaissance réelle n'a pas pour voie la raison, mais l'esprit et l'être tout entier, car elle n'est autre chose que la réalisation de cet être dans tous ses états, ce qui est l'achèvement de la connaissance et l'obtention de la sagesse suprême. En réalité, ce qui appartient à l'âme, et même à l'esprit, représente seulement les degrés dans la voie vers l'essence intime qui est le vrai soi, et qui peut être trouvé seulement quand l'être a atteint son propre centre, toute ses puissances étant unies et concentrées comme en un seul point dans lequel toutes choses lui apparaissent, étant contenues dans ce point comme dans leur premier et unique principe, et ainsi il peut connaître toutes choses comme en lui-même et de lui-même, comme la totalité de l'existence dans l'unité de sa propre essence.

Il est facile de voir combien cela est loin de la psychologie au sens moderne de ce mot, et que cela va même plus loin qu'une connaissance plus vraie et plus profonde de l'âme, qui ne peut être que le premier pas dans cette voie. Il importe de remarquer que la signification du mot *nefs* ne doit pas être restreinte ici à l'âme, car ce mot se trouve dans la traduction arabe de la phrase considérée alors que son équivalent grec *psyché* n'apparaît pas dans l'original. Il ne faut donc pas attribuer à ce mot le sens courant, car il est certain qu'il possède une autre signification beaucoup plus élevée qui le rend assimilable au mot essence, et qui se rapporte au *Soi* ou à l'*être réel* ; nous en avons pour preuve ce qui est dit dans le *hadîth,* qui est comme un complément de la phrase grecque : « Qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur. »

Quand l'homme se connaît lui-même dans son essence profonde, c'est-à-dire dans le centre de son être, c'est alors qu'il connaît son Seigneur. Et connaissant son Seigneur, il connaît en même temps toutes choses, qui viennent de Lui et y retournent. Il connaît toutes choses dans la suprême unité du Principe divin hors duquel, suivant la parole de Mohyiddin ibn Arabî : « Il n'y a absolument rien qui existe », car rien ne peut être hors de l'Infini.

« Les influences errantes »

Traduction en français, revue par René Guénon,
de l'article original en arabe publié dans la revue El Maarifah, *n°7, novembre 1931,*
pour sa publication ultérieure dans les Études Traditionnelles,
qui a eu lieu en mars-avril 1962.

En traitant des éléments divers qui produisent les phénomènes que les spirites attribuent à ce qu'ils appellent des « esprits », nous avons fait allusion à ces forces subtiles que les taoïstes chinois appellent « influences errantes ». Nous allons donner là-dessus quelques explications complémentaires, pour écarter la confusion dans laquelle tombent trop facilement ceux – malheureusement nombreux à notre époque – qui connaissent les sciences modernes de l'Europe plus que les connaissances anciennes de l'Orient.

Nous avons fait remarquer que les influences dont il s'agit ici, étant de nature psychique, sont plus subtiles que les forces du monde sensible ou corporel. Il convient donc de ne pas les confondre avec celles-ci, même si certains de leurs effets sont similaires. Cette ressemblance pourrait surtout faire assimiler ces forces à celle de l'électricité ; elle s'explique simplement par l'analogie des lois qui régissent les divers états et les divers mondes, par la correspondance grâce à laquelle se réalisent l'ordre et l'harmonie de tous les degrés de l'Existence.

Ces « influences errantes » comprennent des variétés très distinctes les unes des autres. Certes, nous trouvons aussi dans le monde sensible des influences très variées ; mais dans le monde psychique les choses sont beaucoup plus complexes encore, par là même que le domaine psychique est beaucoup moins restreint que le domaine sensible.

Cette appellation générale d'« influences errantes » s'applique à toutes les énergies non individualisées, c'est-à-dire toutes celles qui agissent dans le milieu cosmique sans entrer dans la constitution d'un être défini quelconque. Dans certains cas, ces forces sont telles par leur nature même ; dans d'autres cas, elles dérivent d'éléments psychiques désintégrés, provenant d'anciens organismes vivants et particulièrement d'êtres humains, comme nous l'avons dit dans notre précédent article.

En réalité, il s'agit là d'un certain ordre de forces naturelles qui ont leurs lois propres et qui ne peuvent pas plus échapper à ces lois que les autres forces naturelles. S'il semble le plus souvent que les effets de ces forces se manifestent d'une façon capricieuse et incohérente, cela n'est dû qu'à l'ignorance des lois qui les régissent. Il suffit, par exemple, d'envisager les effets de la foudre qui ne le cèdent pas en

étrangeté à ceux des forces dont nous parlons, pour comprendre qu'il n'y a réellement là rien d'extraordinaire. Et ceux qui connaissent les lois de ces forces subtiles peuvent les capter et les utiliser comme les autres forces.

Ici il importe de distinguer deux cas à l'égard de la direction de ces forces et de leur utilisation. On peut arriver à ce résultat, soit à l'aide d'intermédiaires faisant partie du monde subtil, tels que les êtres connus sous le nom de *djinns*, soit à l'aide d'êtres humains vivants, qui naturellement possèdent aussi les états correspondant au monde subtil, ce qui leur permet d'y exercer également une action. Les êtres qui dirigent ainsi ces forces par leur volonté – qu'ils soient hommes ou *djinns* – leur donnent une sorte d'individualité factice et temporaire qui n'est que le reflet de leur individualité propre et comme une ombre de cette dernière. Mais il advient fréquemment aussi que ces mêmes forces soient attirées inconsciemment, par des êtres qui en ignorent les lois, mais qui y sont prédisposés par des particularités naturelles, comme par exemple, les personnes que l'on est convenu de nommer aujourd'hui « médiums ».

Ceux-ci prêtent aux forces avec lesquelles ils entrent ainsi en relation, une apparence d'individualité, mais au détriment de l'intégrité de leurs propres états psychiques qui subissent de ce fait un déséquilibre pouvant aller jusqu'à une désintégration partielle de l'individualité.

Il y a une remarque très importante à faire sur ce genre de captation inconsciente ou involontaire, où l'être est à la merci des forces extérieures au lieu de les diriger. Une telle attraction peut être exercée sur ces forces, non seulement par des êtres humains ou médiums comme il vient d'être dit, mais aussi à travers d'autres êtres vivants et même des objets inanimés, ou parfois par des lieux déterminés où elles viennent se concentrer de façon à produire des phénomènes assez singuliers. Ces êtres ou ces objets jouent – s'il nous est permis d'employer un terme impropre mais justifié par l'analogie avec les lois des forces physiques – un rôle de « condensateurs ». Cette condensation peut s'effectuer spontanément ; mais, d'autre part, il est possible à ceux qui connaissent les lois de ces forces subtiles, de les fixer par certains procédés, en prenant pour support certaines substances ou certains objets dont la nature est déterminée par le résultat qu'on veut en obtenir. Inversement, il est possible aussi à ces personnages de dissoudre les agglomérations de force subtile, qu'elles aient été formées volontairement par eux ou par d'autres, ou qu'elles se soient constituées spontanément. À cet égard, le pouvoir des pointes métalliques a été connu de tout temps, et il y a là une analogie remarquable avec les phénomènes électriques. Il arrive même que, lorsqu'on frappe avec une pointe le point précis où se trouve ce que l'on pourrait appeler le « nœud » de la condensation, il en jaillit des étincelles. Si, ainsi qu'il arrive souvent, cette condensation avait été produite par un sorcier, celui-ci peut être blessé ou tué par la réaction de ce coup, à quelque distance qu'il se trouve. De tels phénomènes ont été observés en tous temps et en tous lieux.

On peut comprendre les deux opérations ci-dessus mentionnées de « condensation » et de « dissolution » par leur analogie avec certains cas où l'on met en œuvre des forces d'un ordre plus ou moins différent, comme en alchimie, car elles

se rapportent en dernier ressort à des lois très générales, bien connues de la science antique, plus particulièrement en Orient, mais, à ce qu'il semble, totalement inconnues des modernes.

C'est dans l'intervalle compris entre ces deux phases extrêmes de « condensation » et de « dissolution », que celui qui a capté les forces subtiles peut leur prêter cette sorte de conscience qui leur donne une individualité apparente, capable d'induire en erreur l'observateur jusqu'à lui persuader qu'il a affaire à des êtres véritables.

La possibilité de « condenser » les forces sur des supports de nature très diverse, et d'en obtenir des résultats d'apparence exceptionnelle et surprenante, montre l'erreur des modernes quand ils soutiennent que la présence d'un « médium » humain est indispensable.

Remarquons ici qu'avant le spiritisme, l'emploi d'un être humain comme « condensateur » était exclusivement le fait de sorciers de l'ordre le plus inférieur, en raison des graves dangers qu'il présente pour cet être.

Nous ajouterons à ce qui précède que, outre le mode d'action dont nous venons de parler, il en existe un autre tout différent, reposant sur la condensation des forces subtiles, non plus sur des êtres ou des objets étrangers à l'individu qui accomplit ce travail, mais sur cet individu lui-même, de façon à lui permettre de les utiliser à volonté et à lui donner ainsi une possibilité permanente de produire certains phénomènes. L'usage de cette méthode est surtout répandu dans l'Inde, mais il convient de dire que ceux qui s'appliquent à produire des phénomènes extraordinaires par ce procédé aussi bien que par tout autre de ceux qui ont été énumérés ci-dessus, ne méritent point l'intérêt que certains leur accordent. En réalité, ce sont des gens dont le développement intérieur s'est arrêté à un certain stade pour une raison quelconque, au point qu'il ne leur est plus possible de le dépasser, ni par conséquent, d'appliquer leur activité à des choses d'un ordre plus élevé.

À la vérité, la connaissance complète des lois qui permettent à l'être humain de diriger les forces subtiles a toujours été réservée à un nombre très restreint d'individus, par suite du danger qui résulterait de leur usage généralisé parmi des gens malintentionnés.

Il existe en Chine un traité très répandu sur les « influences errantes ». Cependant, ce traité n'envisage qu'une application très spéciale de ces forces à l'origine des maladies et à leur traitement ; tout le reste n'a jamais fait l'objet que d'un enseignement purement oral.

D'ailleurs, ceux qui connaissent les lois de ces « influences errantes » de façon complète, se contentent habituellement de cette connaissance et se désintéressent totalement de l'application ou de l'utilisation pratique de ces forces subtiles. Ils se refusent à provoquer le moindre phénomène pour étonner les autres ou pour satisfaire leur curiosité. Et si d'aventure, ils se voient contraints à produire certains

phénomènes – pour des motifs totalement différents de ceux dont il est parlé ci-dessus et dans des circonstances spéciales – ils le font à l'aide de méthodes entièrement différentes et en utilisant à ces fins des forces d'un autre ordre, même si les résultats paraissent extérieurement semblables.

En effet, s'il existe une analogie entre les forces sensibles telles que l'électricité et les forces psychiques ou subtiles, il en existe une également entre ces dernières et des forces spirituelles qui peuvent, par exemple, agir également en se concentrant sur certains objets ou en certains lieux déterminés. Il est possible aussi, d'autre part, que des forces si différentes dans leur nature produisent des effets en apparence similaire. Ces ressemblances toutes superficielles sont la source d'erreurs et de confusions fréquentes, que ne peuvent éviter ceux qui s'en tiennent à la constatation des phénomènes. C'est ainsi qu'il est possible à de vulgaires sorciers, au moins jusqu'à un certain point, d'imiter quelques faits miraculeux. En dépit d'une ressemblance purement apparente quant au résultat, il n'existe évidemment rien de commun entre les causes qui, dans les deux cas, sont totalement différentes les unes des autres.

Il ne rentre pas dans le cadre de notre sujet de traiter de l'action des forces spirituelles. Néanmoins, de ce qui précède, nous pouvons tirer la conclusion suivante : les seuls phénomènes ne sauraient constituer un critère ou une preuve à l'appui de quoi que ce soit, ni en aucune façon établir la vérité d'une théorie quelconque. D'ailleurs, les mêmes phénomènes doivent souvent être expliqués de façons différentes suivent les cas et il est bien rare qu'il n'y ait, pour des phénomènes donnés, qu'une seule explication possible.

Pour finir, nous dirons qu'une science véritable ne peut être constituée qu'en partant d'en haut, c'est-à-dire de principes, pour les appliquer aux faits qui n'en sont que des conséquences plus ou moins éloignées ; Cette attitude est aux antipodes de celle de la science occidentale moderne, qui veut partir des phénomènes sensibles pour en déduire des lois générales, comme si le « plus » pouvait sortir du « moins » comme si l'inférieur pouvait contenir le supérieur, comme si la matière pouvait mesurer et limiter l'esprit.

L’initiation et les métiers

Publié dans le Voile d’Isis, *avril 1934.*

Nous avons dit souvent que la conception « profane » des sciences et des arts, telle qu’elle a cours actuellement en Occident, est chose très moderne et implique une dégénérescence par rapport à un état antérieur où les uns et les autres présentaient un caractère tout différent. La même chose peut être dite aussi des métiers ; et, d’ailleurs, la distinction entre les arts et les métiers, ou entre « artiste » et « artisan », est, elle aussi, spécifiquement moderne, comme si elle était née de cette déviation profane et n’avait de sens que par elle. L’*artifex*, pour les anciens, c’est, indifféremment, l’homme qui exerce un art ou un métier ; mais ce n’est, à vrai dire, ni l’artiste ni l’artisan au sens que ces mots ont aujourd’hui ; c’est quelque chose de plus que l’un et que l’autre, parce que, ordinairement tout au moins, son activité est rattachée à des principes d’un ordre beaucoup plus profond.

Dans toute civilisation traditionnelle, en effet, toute activité de l’homme, quelle qu’elle soit, est toujours considérée comme dérivant essentiellement des principes ; par là, elle est comme « transformée », pourrait-on dire, et, au lieu d’être réduite à ce qu’elle est en tant que simple manifestation extérieure (ce qui est en somme le point de vue profane), elle est intégrée à la tradition et constitue, pour celui qui l’accomplit, un moyen de participer effectivement à celle-ci. Il en est ainsi même au simple point de vue exotérique : si l’on envisage, par exemple, une civilisation telle que la civilisation islamique, ou la civilisation chrétienne du Moyen Âge, rien n’est plus facile que de se rendre compte du caractère « religieux » qu’y revêtent les actes les plus ordinaires de l’existence. C’est que, là, la religion n’est point quelque chose qui occupe une place à part, sans aucun rapport avec tout le reste, comme elle l’est pour les Occidentaux modernes (pour ceux du moins qui consentent encore à admettre une religion) ; au contraire, elle pénètre toute l’existence de l’être humain, ou, pour mieux dire, tout ce qui constitue cette existence, et en particulier la vie sociale, se trouve comme englobé dans son domaine, si bien que, dans de telles conditions, il ne peut y avoir en réalité rien de « profane », sauf pour ceux qui, pour une raison ou pour une autre, sont en dehors de la tradition, et dont le cas représente alors une simple anomalie. Ailleurs, où il n’y a rien à quoi s’applique proprement le nom de « religion », il n’y en a pas moins une législation traditionnelle et « sacrée » qui, tout en ayant des caractères différents, remplit exactement le même rôle ; ces considérations peuvent donc s’appliquer à toute civilisation traditionnelle sans exception. Mais il y a encore quelque chose de plus : si nous passons de l’exotérisme à l’ésotérisme (nous employons ici ces mots pour plus de commodité, bien qu’ils ne conviennent pas avec une égale rigueur à tous les cas), nous constatons, très généralement, l’existence d’une initiation liée aux métiers et prenant ceux-ci pour base ; c’est donc que ces métiers sont encore susceptibles d’une signification

supérieure et plus profonde ; et nous voudrions indiquer comment ils peuvent effectivement fournir une voie d'accès au domaine initiatique.

Ce qui permet le mieux de le comprendre, c'est la notion de ce que la doctrine hindoue appelle *swadharma* ; c'est-à-dire l'accomplissement par chaque être d'une activité conforme à sa nature propre ; et c'est aussi par cette notion, ou plutôt par son absence, que se marque le plus nettement le défaut de la conception profane. Dans celle-ci, en effet, un homme peut adopter une profession quelconque, et il peut même en changer à son gré, comme si cette profession était quelque chose de purement extérieur à lui, sans aucun lien réel avec ce qu'il est vraiment, avec ce qui fait qu'il est lui-même et non pas un autre. Dans la conception traditionnelle, au contraire, chacun doit normalement remplir la fonction à laquelle il est destiné par sa nature même ; et il ne peut en remplir une autre sans qu'il y ait là un grave désordre, qui aura sa répercussion sur toute l'organisation sociale dont il fait partie ; bien plus, si un tel désordre vient à se généraliser, il en arrivera à avoir des effets sur le milieu cosmique lui-même, toute choses étant liées entre elles selon de rigoureuses correspondances. Sans insister davantage sur ce dernier point, qui pourrait cependant trouver assez facilement son application aux conditions de l'époque actuelle, nous ferons remarquer que l'opposition des deux conceptions peut, tout au moins sous un certain rapport, être ramenée à celle d'un point de vue « qualitatif » et d'un point de vue « quantitatif » : dans la conception traditionnelle, ce sont les qualités essentielles des êtres qui déterminent leur activité ; dans la conception profane, les individus ne sont plus considérés que comme des « unités » interchangeables, comme s'ils étaient, en eux-mêmes, dépourvus de toute qualité propre. Cette dernière conception, qui tient manifestement de près aux idées moderne d'« égalité » et d'« uniformité » (celle-ci étant littéralement à rebours de l'unité véritable, car elle implique la multiplicité pure et « inorganique » d'une sorte d'« atomisme » social), ne peu logiquement aboutir qu'à l'exercice d'une activité purement « mécanique », dans laquelle il ne subsiste plus rien de proprement humain ; et c'est bien là, en effet, ce que nous pouvons constater de nos jours. Il doit donc être bien entendu que les métiers « mécaniques » des modernes n'étant qu'un produit de la déviation profane, ne sauraient aucunement offrir les possibilités dont nous entendons parler ici ; à vrai dire, ils ne peuvent même pas être considérés comme des métiers, si l'on veut garder à ce mot son sens traditionnel, le seul qui nous intéresse présentement.

Si le métier est quelque chose de l'homme même, et comme une manifestation ou une expansion de sa propre nature, il est difficile de comprendre qu'il puisse, comme nous le disions tout à l'heure, servir de base à une initiation, et même qu'il soit, dans la généralité des cas, ce qu'il y a de mieux adapté à cette fin. En effet, si l'initiation a essentiellement pour but de dépasser les possibilités de l'individu humain, il n'en est pas moins vrai qu'elle ne peut prendre pour point de départ que cet individu tel qu'il est ; de là la diversité des voies initiatiques, c'est-à-dire en somme des moyens mis en œuvre à titre de « supports », en conformité avec la différence des natures individuelles, cette différence intervenant d'ailleurs d'autant moins, par la suite, que l'être avancera davantage dans sa voie. Les moyens ainsi employés ne peuvent avoir d'efficacité que s'ils correspondent à la nature même des

êtres auxquels ils s'appliquent ; et, comme il faut nécessairement procéder du plus accessible au moins accessible, de l'extérieur à l'intérieur, il est normal de les prendre dans l'activité par laquelle cette nature se manifeste au-dehors. Mais il va de soi que cette activité ne peut jouer un tel rôle qu'en tant qu'elle traduit réellement la nature intérieure ; il y a donc là une véritable question de « qualification », au sens initiatique de ce terme ; et, dans des conditions normales, cette « qualification » devrait être requise pour l'exercice même du métier. Ceci touche en même temps à la différence fondamentale qui sépare l'enseignement initiatique de l'enseignement profane : ce qui est simplement « appris » de l'extérieur est ici sans aucune valeur ; ce dont il s'agit, c'est d'« éveiller » les possibilités latentes que l'être porte en lui-même (et c'est là, au fond, la véritable signification de la « réminiscence » platonicienne).

On peut encore comprendre, par ces dernières considérations, comment l'initiation, prenant le métier pour « support », aura en même temps, et inversement en quelque sorte, une répercussion sur l'exercice de ce métier. L'être, en effet, ayant pleinement réalisé les possibilités dont son activité professionnelle n'est qu'une expression extérieure, et possédant ainsi la connaissance effective de ce qui est le principe même de cette activité, accomplira dès lors consciemment ce qui n'était d'abord qu'une conséquence tout « instinctive » de sa nature ; et ainsi, si la connaissance initiatique est, pour lui, née du métier, celui-ci, à son tour, deviendra le champ d'application de cette connaissance, dont il ne pourra plus être séparé. Il y aura alors correspondance parfaite entre l'intérieur et l'extérieur, et l'œuvre produite pourra être, non plus seulement l'expression à un degré quelconque et d'une façon plus ou moins superficielle, mais l'expression réellement adéquate de celui qui l'aura conçue et exécutée, ce qui constituera le « chef d'œuvre » au vrai sens de ce mot.

Ceci, on le voit, est bien loin de la prétendue « inspiration » inconsciente, ou subconsciente si l'on veut, où les modernes veulent voir la marque du véritable artiste, tout en regardant celui-ci comme supérieur à l'artisan, suivant la distinction plus que contestable dont ils ont pris l'habitude. Artiste ou artisan, celui qui agit sous une telle « inspiration » n'est en tout cas qu'un profane ; il montre sans doute par là qu'il porte en lui certaines possibilités, mais, tant qu'il n'en aura pas pris effectivement conscience, même s'il atteint à ce qu'on est convenu d'appeler le « génie », cela n'y changera rien ; et, faute de pouvoir exercer un contrôle sur ces possibilités, ses réussites ne seront en quelque sorte qu'accidentelles, ce qu'on reconnaît d'ailleurs communément en disant que l'« inspiration » fait parfois défaut. Tout ce qu'on peut accorder, pour rapprocher le cas dont il s'agit de celui où intervient une véritable connaissance, c'est que l'œuvre qui, consciemment, ou inconsciemment, découle vraiment de la nature de celui qui l'exécute, ne donnera jamais l'impression d'un effort plus ou moins pénible, qui entraîne toujours quelque imperfection, parce qu'il est chose anormale ; au contraire, elle tirera sa perfection même de sa conformité à la nature, qui impliquera d'ailleurs, d'une façon immédiate et pour ainsi dire nécessaire, son exacte adaptation à la fin à laquelle elle est destinée.

Si maintenant nous voulons définir plus rigoureusement le domaine de ce qu'on peut appeler les initiations de métier, nous dirons qu'elles appartiennent à

l'ordre des « petits mystères », se rapportant au développement des possibilités qui relèvent proprement de l'état humain, ce qui n'est pas le but dernier de l'initiation, mais en constitue du moins obligatoirement la première phase. Il faut, en effet, que ce développement soit tout d'abord accompli dans son intégralité, pour permettre ensuite de dépasser cet état humain ; mais, au delà de celui-ci, il est évident que les différences individuelles, sur lesquelles s'appuient ces initiations de métier, disparaissent entièrement et ne sauraient plus jouer aucun rôle. Comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, les « petits mystères » conduisent à la restauration de ce que les doctrines traditionnelles désignent comme l'« état primordial » ; mais, dès que l'être est parvenu à cet état, qui appartient encore au domaine de l'individualité humaine (et qui est le point de communication de celle-ci avec les états supérieurs), les différenciations qui donnent naissance aux diverses fonctions « spécialisées » ont disparu, bien que toutes ces fonctions y aient également leur source, ou plutôt par cela même ; et c'est bien à cette source commune qu'il s'agit en effet de remonter pour posséder dans sa plénitude tout ce qui est impliqué par l'exercice d'une fonction quelconque.

Si nous envisageons l'histoire de l'humanité telle que l'enseignent les doctrines traditionnelles, en conformité avec les lois cycliques, nous devons dire que, à l'origine, l'homme ayant la pleine possession de son état d'existence, avait naturellement les possibilités correspondant à toutes les fonctions, antérieurement à toute distinction de celles-ci. La division de ces fonctions se produisit dans un stade ultérieur, représentant un état déjà inférieur à l'« état primordial », mais dans lequel chaque être humain, tout en n'ayant plus que certaines possibilités déterminées, avait encore spontanément la conscience effective de ces possibilités. C'est seulement dans une période de plus grande obscuration que cette conscience vint à se perdre ; et, dès lors, l'initiation devint nécessaire pour permettre à l'homme de retrouver, avec cette conscience, l'état antérieur auquel elle est inhérente ; tel est en effet le premier de ses buts, celui qu'elle se propose le plus immédiatement. Cela, pour être possible, implique une transmission remontant, par une « chaîne » ininterrompue, jusqu'à l'état qu'il s'agit de restaurer, et ainsi, de proche en proche, jusqu'à l'« état primordial » lui-même ; et encore, l'initiation ne s'arrêtant pas là, et les « petits mystères » n'étant que la préparation aux « grands mystères » c'est-à-dire à la prise de possession des états supérieurs de l'être, il faut remonter au delà même des origines de l'humanité. En effet, il n'y a pas de véritable initiation, même au degré le plus inférieur et le plus élémentaire, sans intervention d'un élément « non-humain », qui est, suivant ce que nous avons exposé précédemment en d'autres articles, l'« influence spirituelle » communiquée régulièrement par le rite initiatique. S'il en est ainsi, il n'y a évidemment pas lieu de rechercher « historiquement » l'origine de l'initiation, question qui apparaît dès lors comme dépourvue de sens, ni d'ailleurs l'origine des métiers, des arts et des sciences, envisagés dans leur conception traditionnelle et « légitime », car tous, à travers des différenciations et des adaptations multiples, mais secondaires, dérivent pareillement de l'« état primordial », qui les contient tous en principe, et, par là, ils se relient aux autres ordres d'existence, au delà de l'humanité même, ce qui est d'ailleurs nécessaire pour qu'ils puissent, chacun à son rang et selon

sa mesure, concourir effectivement à la réalisation du plan du Grand Architecte de l’Univers.

Du prétendu « empirisme » des anciens

Publié dans le Voile d'Isis*, juillet 1934.*

Nous avons déjà, en maintes occasions, expliqué la différence fondamentale existant dans la nature des sciences chez les anciens et chez les modernes, différence qui est celle des sciences traditionnelles et des sciences profanes ; mais c'est là une question sur laquelle tant d'erreurs sont répandues qu'on ne saurait y revenir avec trop d'insistance. C'est ainsi que nous voyons souvent affirmer, comme une chose qui ne saurait faire aucun doute, que la science des anciens était purement « empirique », ce qui, au fond, revient à dire qu'elle n'était pas même une science à proprement parler, mais seulement une sorte de connaissance toute pratique et utilitaire. Or il est facile de constater que, tout au contraire, les préoccupations de cet ordre n'ont jamais tenu tant de place que chez les modernes, et aussi, sans même remonter plus loin que l'antiquité dite « classique », que tout ce qui relevait de l'expérimentation était considéré par les anciens comme ne pouvant constituer qu'une connaissance d'un degré très inférieur. Nous ne voyons pas très bien comment tout cela peut se concilier avec la précédente affirmation ; et, par une singulière inconséquence, ceux mêmes qui formulent celle-ci ne manquent presque jamais, par ailleurs, de reprocher aux anciens leur dédain de l'expérience !

La source de l'erreur dont il s'agit, comme d'une multitude d'autres, c'est la conception « évolutionniste » ou « progressiste » : on veut, en vertu de celle-ci, que toute connaissance ait commencé par être à un état rudimentaire, à partir duquel elle se serait développée et élevée peu à peu ; on postule une sorte de grossière simplicité primitive, qui, bien entendu, ne peut être l'objet d'aucune constatation ; et l'on prétend tout faire partir d'en bas, comme s'il n'était pas contradictoire d'admettre que le supérieur puisse sortir de l'inférieur. Une telle conception n'est pas simplement une erreur quelconque, mais constitue proprement une « contre-vérité » ; nous voulons dire par là qu'elle va exactement au rebours de la vérité, par un étrange renversement qui est bien caractéristique de l'esprit moderne. La vérité, c'est qu'il y a eu au contraire, depuis les origines, une sorte de dégradation ou de « descente » continuelle, allant de la spiritualité vers la matérialité, c'est-à-dire du supérieur vers l'inférieur, et se manifestant dans tous les domaines de l'activité humaine, et que de là sont nées, à des époques assez récentes, les sciences profanes, séparées de tout principe transcendant, et justifiées uniquement par les applications pratiques auxquelles elles donnent lieu, car c'est là en somme, tout ce qui intéresse l'homme moderne, qui ne se soucie guère de connaissance pure, et qui, en parlant des anciens

comme nous le disions tout à l'heure, ne fait que leur attribuer se propres tendances[1], parce qu'il ne conçoit même pas qu'ils aient pu en avoir de toutes différentes, pas plus qu'il ne conçoit qu'il puisse exister des sciences tout autres, par leur objet et par leur méthode, que celles qu'il cultive lui-même de façon exclusive.

Cette même erreur implique aussi l'« empirisme » entendu au sens où ce mot désigne une théorie philosophique, c'est-à-dire l'idée, très moderne aussi, que toute connaissance dérive entièrement de l'expérience, et plus précisément de l'expérience sensible ; ce n'est d'ailleurs là, en réalité, qu'une des formes de l'affirmation que tout vient d'en bas. Il est clair que, en dehors de cette idée préconçue, il n'y a aucune raison de supposer que le premier état de toute connaissance a dû être un état « empirique » ; ce rapprochement entre les deux sens du même mot n'a certes rien de fortuit, et nous pourrions dire que c'est l'« empirisme » philosophique des modernes qui les porte à attribuer aux anciens un « empirisme » de fait. Or nous devons avouer que nous n'avons jamais pu arriver à comprendre même la possibilité d'une telle conception, tellement elle nous paraît aller à l'encontre de toute évidence : qu'il y ait des connaissances qui ne viennent point des sens, c'est là, purement et simplement, une question de fait ; mais les modernes, qui prétendent ne s'appuyer que sur les faits, les méconnaissent ou les nient volontiers quand ils ne s'accordent pas avec leurs théories. En somme, l'existence de cette conception « empiriste » prouve simplement, chez ceux qui l'ont émise et chez ceux qui l'acceptent, la disparition complète de certaines facultés d'ordre supra-sensible, à commencer, cela va de soi, par la pure intuition intellectuelle[2].

Les sciences telles que les comprennent les modernes, c'est-à-dire les sciences profanes, ne supposent effectivement, d'une façon générale, rien de plus ni d'autre qu'une élaboration rationnelle de données sensibles ; ce sont donc elles qui sont véritablement « empiriques » quant à leur point de départ ; et l'on pourrait dire que les modernes confondent indûment ce point de départ de leurs sciences avec l'origine de toute science. Encore y a-t-il parfois, même dans leurs sciences, comme des vestiges amoindris ou altérés de connaissances anciennes, dont la nature réelle leur échappe ; et nous pensons surtout ici aux sciences mathématiques, dont les notions essentielles ne sauraient être tirées de l'expérience sensible ; les efforts de certains philosophes pour expliquer « empiriquement » l'origine de ces notions sont parfois d'un comique irrésistible ! Et, si certains sont tentés de protester quand nous parlons d'amoindrissement ou d'altération, nous leur demanderons de comparer à cet égard, par exemple, la science traditionnelle des nombres à l'arithmétique profane ; ils pourront sans doute assez facilement comprendre par là ce que nous voulons dire.

---

[1] C'est par une illusion du même genre que les modernes, parce qu'ils sont mus surtout par des motifs « économiques », prétendent expliquer tous les événements historiques en les rapportant à des causes de cet ordre.

[2] Disparition de ces facultés quant à leur exercice effectif, bien entendu, car elles subsistent malgré tout à l'état latent en tout être humain ; mais cette sorte d'atrophie peut atteindre un tel degré que leur manifestation devienne complètement impossible, et c'est bien là ce que nous constatons chez la grande majorité de nos contemporains.

D'ailleurs, la plupart des sciences profanes ne doivent réellement leur origine qu'à des débris ou, pourrait-on dire, à des résidus de sciences traditionnelles incomprises : nous avons cité ailleurs, comme particulièrement caractéristique, l'exemple de la chimie, issue, non point de l'alchimie véritable, mais de sa dénaturation par les « souffleurs », c'est-à-dire par des profanes qui, ignorant le vrai sens des symboles hermétiques, les prirent dans une acception grossièrement littérale. Nous avons cité aussi le cas de l'astronomie, qui ne représente que la partie matérielle de l'ancienne astrologie, isolée de tout ce qui constituait l'« esprit » de cette science, et qui est irrémédiablement perdu pour les modernes, lesquels s'en vont répétant niaisement que l'astronomie fut découverte, de façon tout « empirique », par des « bergers chaldéens », sans se douter que le nom des Chaldéens était en réalité la désignation d'une caste sacerdotale ! On pourrait multiplier les exemples du même genre, établir une comparaison entre les cosmogonies sacrées et la théorie de la « nébuleuse » et autres hypothèses similaires, ou encore, dans un autre ordre d'idées, montrer la dégénérescence de la médecine à partir de son ancienne dignité d'« art sacerdotal », et ainsi de suite. La conclusion serait toujours la même : des profanes se sont emparés illégitimement de fragments de connaissances dont ils ne pouvaient saisir ni la portée ni la signification, et ils en ont formé des sciences soi-disant indépendantes, qui valent tout juste ce qu'ils valaient eux-mêmes ; la science moderne, qui est sortie de là, n'est donc proprement que la science des ignorants[3].

Les sciences traditionnelles, comme nous l'avons dit bien souvent, sont essentiellement caractérisées par leur rattachement aux principes transcendants, dont elles dépendent strictement à titre d'applications plus ou moins contingentes, et c'est bien là tout le contraire de l'« empirisme » ; mais les principes échappent nécessairement aux profanes, et c'est pourquoi ceux-ci, fussent-il des savants modernes, ne peuvent jamais être au fond que des « empiriques ». Depuis que, par suite de la dégradation à laquelle nous faisions allusion précédemment, les hommes ne sont plus tous pareillement qualifiés pour toute connaissance, c'est-à-dire tout au moins depuis le début du *Kali-Yuga*, il y a forcément des profanes ; mais, pour que leur science tronquée et faussée ait pu se faire prendre au sérieux et se donner pour ce qu'elle n'est pas, il a fallu que la vraie connaissance disparaisse, avec les organisations initiatiques qui étaient chargées de la conserver et de la transmettre, et c'est là précisément ce qui est arrivé dans le monde occidental au cours des derniers siècles.

Nous ajouterons encore que, dans la façon dont les modernes envisagent les connaissances des anciens, on voit apparaître nettement cette négation de tout élément « supra-humain » qui fait le fond de l'esprit antitraditionnel, et qui n'est, somme toute, qu'une conséquence directe de l'ignorance profane. Non seulement on réduit tout à des proportions purement humaines, mais, du fait de ce renversement de toutes choses qu'entraîne la conception « évolutionniste », on va jusqu'à mettre de

[3] Par une curieuse ironie des choses, le « scientisme » de notre époque tient par-dessus tout à se proclamer « laïque », sans s'apercevoir que c'est là, tout simplement, l'aveu explicite de cette ignorance.

l'« infra-humain » à l'origine ; et le plus grave est que, aux yeux de nos contemporains, ces choses semblent aller de soi : on en est arrivé à les énoncer comme si elles ne pouvaient pas même être contestées, et à présenter comme des « faits » les hypothèses les moins fondées, parce qu'on n'a même plus l'idée qu'il puisse en être autrement ; c'est là le plus grave, disons-nous, parce que c'est ce qui peut faire craindre que, parvenue à un tel point, la déviation de l'esprit moderne ne soit tout à fait irrémédiable.

Ces considérations pourront encore aider à comprendre pourquoi il est absolument vain de chercher à établir un accord ou un rapprochement quelconque entre les connaissances traditionnelles et les connaissances profanes, et pourquoi les premières n'ont pas à demander aux secondes une « confirmation » dont, en elles-mêmes, elles n'ont d'ailleurs nul besoin. Si nous y insistons, c'est que nous savons combien cette façon de voir est répandue aujourd'hui chez ceux qui ont quelque idée des doctrines traditionnelles, mais une idée « extérieure », si l'on peut dire, et insuffisante pour leur permettre d'en pénétrer la nature profonde, ainsi que pour les empêcher d'être illusionnés par le prestige trompeur de la science moderne et de ses applications pratiques. Ceux-là, en mettant ainsi sur le même plan des choses qui ne sont nullement comparables, ne perdent pas seulement leur temps et leurs efforts ; ils risquent encore de s'égarer et d'égarer les autres dans toutes sortes de fausses conceptions ; et les multiples variétés de l'« occultisme » sont là pour montrer que ce danger n'est que trop réel.

Y a-t-il encore des possibilités initiatiques dans les formes traditionnelles occidentales ?

Publié dans les Études Traditionnelles*, janvier-février 1973.*
Originairement écrit en 1935 pour la revue roumaine Memrah.

On peut dire que chaque forme traditionnelle particulière est une adaptation de la Tradition primordiale, dont toutes sont dérivées plus ou moins directement, à certaines circonstances spéciales de temps et de lieu ; aussi ce qui change de l'une à l'autre n'est-il point l'essence même de la doctrine, qui est au delà de ces contingences, mais seulement les aspects extérieurs dont elle se revêt et à travers lesquels elle s'exprime. Il résulte de là, d'une part, que toutes ces formes sont nécessairement équivalentes en principe, et, d'autre part, qu'il y a généralement avantage, pour les êtres humains, à se rattacher, autant que possible, à celle qui est propre au milieu dans lequel ils vivent, puisque c'est celle-là qui doit normalement convenir le mieux à leur nature individuelle. C'est là ce que faisait remarquer à juste raison notre collaborateur J. H. Probst-Biraben à la fin de son article sur le *Dhikr*[1] ; mais l'application qu'il tirait de ces vérités incontestables nous paraît demander quelques précisions supplémentaires, afin d'éviter toute confusion entre différents domaines qui, tout en relevant également de l'ordre traditionnel, n'en sont pas moins profondément distincts[2].

Il est facile de comprendre qu'il s'agit ici de la distinction fondamentale, sur laquelle nous avons déjà bien souvent insisté ailleurs, entre les deux domaines que l'on peut, si l'on veut, désigner respectivement comme « exotérique » et « ésotérique », en donnant à ces termes leur acception la plus large. Nous pouvons aussi identifier l'un au domaine religieux et l'autre au domaine initiatique ; pour le second, cette assimilation est rigoureusement exacte dans tous les cas ; et, quant au premier, s'il ne prend l'aspect proprement religieux que dans certaines formes traditionnelles, celles-ci sont les seules dont nous ayons à nous occuper présentement,

---

[1] [*Memrah*, n° 2-5 de janvier-avril 1935].

[2] [Prost-Biraben avait écrit (traduit du roumain par M. Vâlsan) : « J'ai connu aussi bien des Chrétiens que des Juifs d'origine, passés par conviction à I'lslam, vivant une vie strictement traditionnelle, et pratiquant – avec des résultats – la discipline des ordres musulmans. Ce sont des exceptions préparées presque toujours par un puissant atavisme oriental. En général cependant il est plus recommandable de diriger les Juifs vers les *Hassidim* ou les *Qabbalistes*, les Catholiques vers les exercices de *St-lgnace de Loyola*, et les Orthodoxes de l'Orient vers les méthodes *athonites* ».]

de sorte que cette restriction ne saurait présenter aucun inconvénient pour ce que nous nous proposons.

Cela dit, voici la question qu'il y a lieu d'envisager : lorsqu'une forme traditionnelle est complète, sous le double rapport exotérique et ésotérique, il est évidemment possible à tous d'y adhérer pareillement, soit qu'ils entendent se limiter au seul point de vue religieux, soit qu'ils veuillent suivre en outre la voie initiatique, puisque les deux domaines leur seront ainsi ouverts l'un et l'autre. Il doit d'ailleurs être bien entendu que, en pareil cas, l'ordre initiatique prend toujours son appui et son support dans l'ordre religieux, auquel il se superpose sans s'y opposer en aucune façon ; et, par conséquent, il n'est jamais possible de laisser de côté les règles relevant de l'ordre religieux, et plus spécialement en ce qui concerne les rites, car ce sont ceux-ci qui ont la plus grande importance à ce point de vue, et qui peuvent établir effectivement le lien entre les deux ordres. Donc, quand il en est ainsi, il n'y a aucune difficulté à ce que chacun suive la tradition qui est celle de son milieu ; il n'y a de réserve à faire que pour les exceptions, toujours possibles, auxquelles faisait allusion notre collaborateur, c'est-à-dire pour le cas d'un être qui se trouve accidentellement dans un milieu auquel il est véritablement étranger par sa nature, et qui, par suite, pourra trouver ailleurs une forme mieux adaptée à celle-ci. Nous ajouterons que de telles exceptions doivent, à une époque comme la nôtre, où la confusion est extrême en toutes choses, se rencontrer plus fréquemment qu'à d'autres époques où les conditions sont plus normales ; mais nous n'en dirons rien de plus, puisque ce cas, en somme, peut toujours être résolu par un retour de l'être à son milieu réel, c'est-à-dire à celui auquel répondent en fait ses affinités naturelles.

Maintenant, si nous revenons au cas habituel, une difficulté se présente lorsqu'on a affaire, dans un milieu donné, à une forme traditionnelle où il n'existe plus effectivement que le seul aspect religieux. Il va de soi qu'il s'agit là d'une sorte de dégénérescence partielle, car cette forme a dû, aussi bien que les autres, être complète à son origine ; mais, par suite de circonstances qu'il n'importe pas ici de préciser, il est arrivé que, à partir d'un certain moment, sa partie initiatique a disparu, et parfois même à tel point qu'il n'en reste plus aucun souvenir conscient chez ses adhérents, en dépit des traces qu'on peut en retrouver dans les écrits ou les monuments anciens. On se trouve alors, pour ce qui est du point de vue initiatique, dans un cas exactement semblable à celui d'une tradition éteinte ; même en supposant qu'on puisse arriver à une reconstitution complète, celle-ci n'aurait qu'un intérêt en quelque sorte « archéologique », puisque la transmission régulière ferait toujours défaut, et que cette transmission est, comme nous l'avons exposé en d'autres occasions, la condition absolument indispensable de toute initiation. Naturellement ceux qui bornent leurs vues au domaine religieux, et qui seront toujours les plus nombreux, n'ont aucunement à se préoccuper de cette difficulté, qui n'existe pas pour eux ; mais ceux qui se proposent un but d'ordre initiatique ne sauraient, à cet égard, attendre aucun résultat de leur rattachement à la forme traditionnelle en question.

La question ainsi posée est malheureusement bien loin de n'avoir qu'un intérêt purement théorique, car, en fait, il y a lieu de l'envisager précisément en ce qui

concerne les formes traditionnelles qui existent dans le monde occidental : dans l'état présent des choses, s'y trouve-t-il encore des organisations assurant une transmission initiatique, ou, au contraire, tout n'y est-il pas irrémédiablement limité au seul domaine religieux ? Disons tout d'abord qu'il faudrait bien se garder de se laisser illusionner par la présence de choses telles que le « mysticisme », à propos duquel se produisent trop souvent, et actuellement plus que jamais, les plus étranges confusions. Nous ne pouvons songer à répéter ici tout ce que nous avons eu déjà l'occasion de dire ailleurs à ce sujet ; nous rappellerons seulement que le mysticisme n'a absolument rien d'initiatique, qu'il appartient tout entier à l'ordre religieux, dont il ne dépasse en aucune façon les limitations spéciales, et que même beaucoup de ses caractères sont exactement opposés à ceux de l'initiation. L'erreur serait plus excusable, du moins chez ceux qui n'ont pas une notion nette de la distinction des deux domaines, s'ils considéraient, dans la religion, ce qui présente un caractère non point mystique, mais « ascétique », parce que, là du moins, il y a une méthode de réalisation active comme dans l'initiation, tandis que le mysticisme implique toujours la passivité et, par suite, l'absence de méthode, aussi bien d'ailleurs que d'une transmission quelconque. On pourrait même parler à la fois d'une « ascèse » religieuse et d'une « ascèse » initiatique, si ce rapprochement ne devait suggérer rien de plus que cette idée d'une méthode qui constitue en effet une similitude réelle ; mais, bien entendu, l'intention et le but ne sont nullement les mêmes dans les deux cas.

Si maintenant nous posons la question d'une façon précise pour les formes traditionnelles de l'Occident, nous serons amené à envisager les cas que mentionnait notre collaborateur dans les dernières lignes de son article, c'est-à-dire celui du Judaïsme et celui du Christianisme ; mais c'est ici que nous serons obligé de formuler quelques réserves au sujet du résultat qu'on peut obtenir de certaines pratiques. Pour le Judaïsme, les choses, en tout cas, se présentent plus simplement que pour le Christianisme : il possède en effet une doctrine ésotérique et initiatique, qui est la Qabbale, et celle-ci se transmet toujours de façon régulière, quoique sans doute plus rarement et plus difficilement qu'autrefois, ce qui, d'ailleurs, ne représente certes pas un fait unique en ce genre, et ce qui se justifie assez par les caractères particuliers de notre époque. Seulement, pour ce qui est du « Hassidisme », s'il semble bien que des influences qabbalistiques se soient exercées réellement à ses origines, il n'en est pas moins vrai qu'il ne constitue proprement qu'un groupement religieux, et même à tendances mystiques ; c'est du reste probablement le seul exemple de mysticisme qu'on puisse trouver dans le Judaïsme ; et, à part cette exception, le mysticisme est surtout quelque chose de spécifiquement chrétien.

Quant au Christianisme, un ésotérisme comme celui qui existait très certainement au moyen âge, avec les organisations nécessaires à sa transmission, y est-il encore vivant de nos jours ? Pour l'Église orthodoxe, nous ne pouvons nous prononcer d'une façon certaine, faute d'avoir des indications suffisamment nettes, et nous serions même heureux si cette question pouvait provoquer quelques éclaircissements à cet égard ; mais, même s'il y subsiste réellement une initiation quelconque, ce ne peut être en tout cas qu'à l'intérieur des monastères exclusivement,

de sorte que, en dehors de ceux-ci, il n'y a aucune possibilité d'y accéder. D'autre part, pour le Catholicisme, tout semble indiquer qu'il ne s'y trouve plus rien de cet ordre ; et d'ailleurs, puisque ses représentants les plus autorisés le nient expressément, nous devons les en croire, tout au moins tant que nous n'avons pas de preuves du contraire ; il est inutile de parler du Protestantisme, puisqu'il n'est qu'une déviation produite par l'esprit antitraditionnel des temps modernes, ce qui exclut qu'il ait jamais pu renfermer le moindre ésotérisme et servir de base à quelque initiation que ce soit.

Quoi qu'il en soit, même en réservant la possibilité de la survivance de quelque organisation initiatique très cachée, ce que nous pouvons dire en toute certitude, c'est que les pratiques religieuses du Christianisme, pas plus que celles d'autre formes traditionnelles d'ailleurs, ne peuvent être substituées à des pratiques initiatiques et produire des effets du même ordre que celles-ci, puisque ce n'est pas là ce à quoi elles sont destinées. Cela est strictement vrai même lorsqu'il y a, entre les unes et les autres, quelque similitude extérieure : ainsi, le rosaire chrétien rappelle manifestement le *wird* des *turuq* islamiques, et il se peut même qu'il y ait là quelque parenté historique ; mais, en fait, il n'est utilisé que pour des fins uniquement religieuses, et il serait vain d'en attendre un bénéfice d'un autre ordre, puisqu'aucune influence spirituelle agissant dans le domaine initiatique n'y est attachée, contrairement à ce qui a lieu pour le *wird.* Quant aux « exercices spirituels » de saint Ignace de Loyola, nous devons avouer que nous avons été quelque peu étonné de les voir cités à ce propos : ils constituent bien une « ascèse » au sens que nous indiquions plus haut, mais leur caractère exclusivement religieux est tout à fait évident ; de plus, nous devons ajouter que leur pratique est loin d'être sans danger, car nous avons connu plusieurs cas de déséquilibre mental provoqué par elle ; et nous pensons que ce danger doit toujours exister quand ils sont ainsi pratiqués en dehors de l'organisation religieuse pour laquelle ils ont été formulés et dont ils constituent en somme la méthode spéciale ; on ne peut donc que les déconseiller formellement à quiconque n'est pas rattaché à cette organisation.

Nous devons encore insister spécialement sur ceci, que les pratiques initiatiques elles-mêmes, pour avoir une efficacité, présupposent nécessairement le rattachement à une organisation du même ordre ; on pourra répéter indéfiniment des formules telles que celles du *dhikr* ou du *wird*, ou les *mantras* de la tradition hindoue, sans en obtenir le moindre résultat, tant qu'on ne les aura pas reçues par une transmission régulière, parce qu'elles ne sont alors « vivifiées » par aucune influence spirituelle. Dès lors, la question de savoir quelles formules il convient de choisir n'a jamais à se poser d'une façon indépendante, car ce n'est pas là quelque chose qui relève de la fantaisie individuelle ; cette question est subordonnée à celle de l'adhésion effective à une organisation initiatique, adhésion à la suite de laquelle il n'y a naturellement plus qu'à suivre les méthodes qui sont celles de cette organisation, à quelque forme traditionnelle que celle-ci appartienne.

Enfin, nous ajouterons que les seules organisations initiatiques qui aient encore une existence certaine en Occident sont, dans leur état actuel, complètement séparées

des formes traditionnelles religieuses, ce qui, à vrai dire, est quelque chose d'anormal ; et, en outre, elles sont tellement amoindries, sinon même déviées, qu'on ne peut guère, dans la plupart des cas, en espérer plus qu'une initiation virtuelle. Les Occidentaux doivent cependant forcément prendre leur parti de ces imperfections, ou bien s'adresser à d'autres formes traditionnelles qui ont l'inconvénient de n'être pas faites pour eux ; mais il resterait à savoir si ceux qui ont la volonté bien arrêtée de se décider pour cette dernière solution ne prouvent pas par là même qu'ils sont du nombre de ces exceptions dont nous avons parlé.

Les arts
et leur conception traditionnelle

Publié dans le Voile d'Isis, *avril 1935.*

Nous avons souvent insisté sur le fait que les sciences profanes ne sont que le produit d'une dégénérescence relativement récente, due à l'incompréhension des anciennes sciences traditionnelles, ou plutôt de quelques-unes d'entre elles seulement, les autres étant tombées entièrement dans l'oubli. Ce qui est vrai à cet égard pour les sciences l'est aussi pour les arts, et d'ailleurs la distinction entre les unes et les autres était beaucoup moins accentuée autrefois qu'elle ne l'est aujourd'hui ; le mot latin *artes* était parfois appliqué également aux sciences, et, au Moyen Âge, l'énumération des « arts libéraux » réunissait des choses que les modernes feraient rentrer dans l'une et l'autre catégorie. Cette seule remarque suffirait déjà à montrer que l'art était alors autre chose que ce que l'on conçoit actuellement sous ce nom, qu'il impliquait une véritable connaissance avec laquelle il faisait corps en quelque sorte ; et cette connaissance ne pouvait être évidemment que de l'ordre des sciences traditionnelles.

Ce n'est que par là qu'on peut comprendre que, dans certaines organisations initiatiques du Moyen Âge telles que les « Fidèles d'Amour », les sept « arts libéraux » aient été mis en correspondance avec les « cieux », c'est-à-dire avec des états qui s'identifiaient eux-mêmes aux différents degrés de l'initiation[1]. Il fallait pour cela que les arts, aussi bien que les sciences, fussent susceptibles d'une transposition leur donnant une réelle valeur ésotérique ; et ce qui rend possible une telle transposition, c'est la nature même des connaissances traditionnelles, qui, de quelque ordre qu'elles soient, sont toujours essentiellement rattachées aux principes transcendants. Ces connaissances reçoivent par là une signification que l'on peut dire symbolique, puisqu'elle est fondée sur la correspondance qui existe entre les divers ordres de la réalité ; mais ce sur quoi il faut insister, c'est qu'il ne s'agit point là de quelque chose qui leur serait comme surajouté accidentellement, mais, au contraire, de ce qui constitue l'essence profonde de toute connaissance normale et légitime, et qui, comme tel, est inhérent aux sciences et aux arts dès leur origine même et le demeure tant qu'ils n'ont subi aucune déviation.

Il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'étonner que les arts puissent être envisagés à ce point de vue, si l'on remarque que les métiers eux-mêmes, dans leur conception

---

[1] Voir *L'Ésotérisme de Dante*, pp. 10-15.

traditionnelle, servent de base à une initiation, ainsi que nous l'avons exposé ici même[2]. Nous devons, au surplus, rappeler à ce propos ce que nous disions alors, que la distinction entre les arts et les métiers apparaît comme spécifiquement moderne, et comme n'étant en somme qu'une conséquence de cette même dégénérescence qui a donné naissance au point de vue profane, celui-ci n'exprimant proprement rien d'autre que la négation même de l'esprit traditionnel. Au fond, qu'il s'agisse d'art ou de métier, il y avait toujours là, à un degré ou à un autre, l'application et la mise en œuvre de certaines connaissances d'ordre supérieur, se rattachant de proche en proche à la connaissance initiatique elle-même ; et, du reste, la mise en œuvre directe de la connaissance initiatique recevait aussi le nom d'art, comme on le voit clairement par des expressions comme celles d'« art sacerdotal » et d'« art royal », qui se rapportent aux applications respectives des « grands mystères » et des « petits mystères ».

Si maintenant nous considérons les arts en donnant à ce mot une acception plus restreinte et en même temps plus habituelle, c'est-à-dire ce qu'on appelle plus précisément les « beaux-arts », nous pouvons dire, d'après ce qui précède, que chacun d'eux doit constituer comme un langage symbolique adapté à l'expression de certaines vérités au moyen de formes qui sont, pour les uns, d'ordre visuel, et, pour les autres, d'ordre auditif ou sonore, d'où leur division courante en deux groupes, celui des « arts plastiques » et celui des « arts phonétiques ». Nous avons expliqué dans de précédentes études que cette distinction, de même que celle de deux sortes de rites correspondantes et fondées sur les mêmes catégories de formes symboliques, se rapporte, à l'origine, à la différence qui existe entre les traditions des peuples sédentaires et celles des peuples nomades[3]. Qu'il s'agisse d'ailleurs des arts de l'un ou de l'autre genre, il est facile de constater, d'une façon tout à fait générale, qu'ils ont, dans une civilisation, un caractère d'autant plus manifestement symbolique que cette civilisation elle-même est plus strictement traditionnelle, car ce qui fait alors leur véritable valeur, c'est moins ce qu'ils sont en eux-mêmes que les possibilités d'expression qu'ils fournissent, au delà de celles auxquelles se limite le langage ordinaire. En un mot, leurs productions sont avant tout destinées à servir de « supports » à la méditation, de « points d'appui » pour une compréhension aussi profonde et aussi étendue que possible, ce qui est la raison d'être même de tout symbolisme[4] ; et tout, jusque dans les moindres détails, doit y être déterminé par cette considération et subordonné à ce but, sans aucune adjonction inutile, dépourvue de signification ou destinée à jouer un rôle simplement « décoratif » ou « ornemental[5] ».

---

[2] Cf. *L'Initiation et les métiers*.

[3] Voir « Caïn et Abel » dans *Le Règne de la Quantité et les Signes des temps*, chap. XXI, et aussi « Le rite et le symbole » dans *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XVI.

[4] C'est la notion hindoue du *pratîka*, qui n'est pas plus une « idole » qu'il n'est une œuvre d'imagination et de fantaisie individuelle ; ces deux interprétations occidentales, en quelque sorte opposées, sont aussi fausses l'une que l'autre.

[5] La dégénérescence de certains symboles en motifs d'ornementation, parce qu'on a cessé d'en comprendre le sens, est un des traits caractéristiques de la déviation profane.

On voit qu’une telle conception est aussi éloignée que possible de toutes les théories modernes et profanes, que ce soit par exemple celle de l’« art pour l’art », qui, au fond, revient à dire que l’art n’est ce qu’il doit être que quand il ne signifie rien, ou encore celle de l’art « moralisateur », qui ne vaut évidemment pas davantage sous le rapport de la connaissance. L’art traditionnel n’est certes pas un « jeu », suivant l’expression chère à certains psychologues, ou un moyen de procurer simplement à l’homme une sorte de plaisir spécial, qualifié de « supérieur » sans qu’on sache trop pourquoi, car, dès lors qu’il ne s’agit que de plaisir, tout se réduit à de pures préférences individuelles entre lesquelles aucune hiérarchie ne peut logiquement s’établir ; et il n’est pas davantage une vaine déclamation sentimentale, pour laquelle le langage ordinaire est assurément plus que suffisant, sans qu’il soit aucunement besoin de recourir à des formes plus ou moins mystérieuses ou énigmatiques, et en tout cas beaucoup plus compliquées que ce qu’elles auraient à exprimer. Ceci nous est une occasion de rappeler en passant, car ce sont là des choses sur lesquelles on n’insistera jamais trop, la parfaite nullité des interprétations « morales » que certains prétendent donner de tout symbolisme, y compris le symbolisme initiatique proprement dit : si vraiment il ne s’agissait que de semblables banalités, on ne voit pas pourquoi ni comment on aurait jamais songé à les « voiler » d’une façon quelconque, ce dont elles se passent fort bien quand elles sont énoncées par la philosophie profane, et mieux vaudrait dire alors tout simplement qu’il n’y a en réalité ni symbolisme ni initiation.

Cela dit, on peut se demander quelles sont, parmi les diverses sciences traditionnelles, celles dont les arts dépendent le plus directement, ce qui, bien entendu, n’exclut pas qu’ils aient aussi des rapports plus ou moins constants avec les autres, car, ici, tout se tient et se relie nécessairement dans l’unité fondamentale de la doctrine, que la multiplicité de ses applications ne saurait en rien détruire ni même affecter ; la conception de sciences étroitement « spécialisées » et entièrement séparées les unes des autres est nettement antitraditionnelle, en tant qu’elle manifeste un défaut de principe, et est caractéristique de l’esprit « analytique » qui inspire et régit les sciences profanes, tandis que tout point de vue traditionnel ne peut être qu’essentiellement « synthétique ». Sous cette réserve, on peut dire que ce qui fait le fond même de tous les arts, c’est principalement une application de la science du rythme sous ses différentes formes, science qui elle-même se rattache immédiatement à celle du nombre ; et il doit être d’ailleurs bien entendu que, quand nous parlons de science du nombre, il ne s’agit point de l’arithmétique profane telle que la comprennent les modernes, mais de ce dont les exemples les plus connus se trouvent dans la Kabbale et dans le Pythagorisme, et dont l’équivalent existe également, sous des expressions variées et avec de plus ou moins grands développements, dans toutes les doctrines traditionnelles.

Ce que nous venons de dire peut paraître évident surtout pour les arts phonétiques, dont les productions sont toutes constituées par des ensembles de

rythmes se déployant dans le temps ; et la poésie doit à son caractère rythmique d'avoir été primitivement le mode d'expression rituel de la « langue des Dieux » ou de la « langue sacrée » par excellence[6], fonction dont elle garda même quelque chose jusqu'à une époque relativement rapprochée de nous, alors qu'on n'avait point encore inventé la « littérature[7] ». Quant à la musique, il serait assurément inutile d'insister là-dessus, et sa base numérique est encore reconnue des modernes eux-mêmes, bien que faussée par la perte des données traditionnelles ; anciennement, comme on le voit d'une manière particulièrement nette en Extrême-Orient, des modifications ne pouvaient être apportées dans la musique qu'en concordance avec certains changements survenant dans l'état même du monde selon les périodes cycliques, car les rythmes musicaux étaient intimement liés à la fois à l'ordre humain et social et à l'ordre cosmique, et exprimaient même d'une certaine façon les rapports qui existent entre l'un et l'autre ; la conception pythagoricienne de l'« harmonie des sphères » se rattache d'ailleurs exactement au même ordre de considérations.

Pour les arts plastiques, dont les productions se développent en extension dans l'espace, la même chose peut ne pas apparaître aussi immédiatement, et pourtant elle n'en est pas moins rigoureusement vraie ; seulement, le rythme est alors pour ainsi dire fixé en simultanéité, au lieu de se dérouler en succession comme dans le cas précédent. On peut le comprendre surtout en remarquant que, dans ce second groupe, l'art typique et fondamental est l'architecture, dont les autres, tels que la sculpture et la peinture, ne sont en somme, tout au moins quant à leur destination originelle, que de simples dépendances ; or, dans l'architecture, le rythme s'exprime directement par les proportions existant entre les diverses parties de l'ensemble, et aussi par des formes géométriques, qui ne sont en définitive, au point de vue que nous envisageons, que la traduction spatiale des nombres et de leurs rapports[8]. Évidemment, ici encore, la géométrie doit être considérée d'une façon bien différente de celle des mathématiciens profanes, et dont l'antériorité par rapport à celle-ci apporte d'ailleurs le plus complet démenti à ceux qui veulent attribuer à cette science une origine « empirique » et utilitaire ; et, d'autre part, nous avons là un exemple de la façon dont, comme nous le disions plus haut, les sciences sont liées entre elles au point de vue traditionnel, à tel point qu'on pourrait même les y regarder parfois comme n'étant en quelque sorte que les expressions des mêmes vérités en des langages différents, ce qui n'est du reste qu'une conséquence toute naturelle de la « loi des correspondances » qui est le fondement même de tout symbolisme.

---

[6] Voir « La Langue des Oiseaux » dans *Symboles de la Science sacrée*.

[7] Il est assez curieux de remarquer que les « érudits » modernes en sont arrivés à appliquer ce mot de « littérature » à tout indistinctement, même aux Écritures sacrées qu'ils ont la prétention d'étudier au même titre que le reste et par les mêmes méthodes ; et, quand ils parlent de « poèmes bibliques », ou de « poèmes védiques », tout en méconnaissant complètement ce qu'était la poésie pour les anciens, leur intention est encore de tout réduire à quelque chose de purement humain.

[8] Il y a lieu de noter, à ce propos, que le « Dieu géomètre » de Platon s'identifie proprement à Apollon, qui préside à tous les arts ; ceci, qui est d'ailleurs dérivé directement du Pythagorisme, a une importance particulière en ce qui concerne la filiation de certaines doctrines traditionnelles helléniques et leur rattachement à une origine première « hyperboréenne ».

Ces quelques notions, si sommaires et incomplètes qu'elles soient, suffiront du moins à faire comprendre ce qu'il y a de plus essentiel dans la conception traditionnelle des arts et ce qui différencie le plus profondément celle-ci de la conception profane, à la fois quant à leur base, en tant qu'applications de certaines sciences, quant à leur signification, en tant que modalités diverses du langage symbolique, et quant à leur destination, en tant que moyens pour aider l'homme à s'approcher de la véritable connaissance.

Le sens des proportions

Publié dans les Études traditionnelles*, décembre 1937.*

Il nous arrive bien souvent, en constatant la confusion qui règne à notre époque dans tous les domaines, d'insister sur la nécessité, pour y échapper, de savoir avant tout mettre chaque chose à sa place, c'est-à-dire la situer exactement, par rapport aux autres, suivant sa nature et son importance propres. C'est là en effet ce que ne savent plus faire la plupart de nos contemporains, et cela parce qu'ils n'ont plus la notion d'aucune véritable hiérarchie ; cette notion, qui est en quelque sorte à la base de toute civilisation traditionnelle, est, pour cette raison même, une de celles qui se sont plus spécialement attachées à détruire les forces de subversion dont l'action a produit ce qu'on appelle l'esprit moderne. Aussi le désordre mental est-il partout aujourd'hui, même chez ceux qui s'affirment « traditionalistes » (et d'ailleurs nous avons déjà montré combien ce qu'implique ce mot est insuffisant pour réagir efficacement contre cet état de choses) ; le sens des proportions, en particulier, fait étrangement défaut, à tel point qu'on voit couramment, non seulement prendre pour l'essentiel ce qu'il y a de plus contingent ou même de plus insignifiant, mais encore mettre sur un pied d'égalité le normal et l'anormal, le légitime et l'illégitime, comme si l'un et l'autre étaient pour ainsi dire équivalents et avaient un même droit à l'existence.

Un exemple assez caractéristique de cet état d'esprit nous est fourni par un philosophe « néo-thomiste [1] » qui, dans un article récent, déclare que, dans les « civilisations de type sacral » (nous dirions traditionnel), comme la civilisation islamique ou la civilisation chrétienne du Moyen Âge, « la notion de guerre sainte pouvait avoir un sens », mais qu'elle « perd toute signification » dans les « civilisations de type profane » comme celle d'aujourd'hui, « où le temporel est plus parfaitement différencié du spirituel et, désormais bien autonome, n'a plus de rôle instrumental à l'égard du sacré ». Cette façon de s'exprimer ne semble-t-elle pas indiquer qu'on n'est pas bien loin, au fond, de voir là un « progrès », ou que, tout au moins, on considère qu'il s'agit de quelque chose de définitivement acquis et sur quoi « désormais » il n'y a plus à revenir ? Nous voudrions bien, d'ailleurs qu'on nous cite au moins un autre exemple des « civilisations de type profane », car, pour notre part, nous n'en connaissons pas une seule en dehors de la civilisation moderne, qui, précisément parce qu'elle est telle, ne représente proprement qu'une anomalie ; le pluriel paraît avoir été mis là tout exprès pour permettre d'établir un parallélisme ou,

---

[1] Précisons, pour éviter toute équivoque et toute contestation, que, en employant l'expression « néo-thomisme », nous entendons désigner par là un essai d'« adaptation » du thomisme, qui ne va pas sans d'assez grandes concessions aux idées modernes, par lesquelles ceux mêmes qui se proclament volontiers « antimodernes » sont parfois affectés beaucoup plus qu'on ne voudrait le croire ; notre époque est pleine de semblables contradictions.

comme nous le disions tout à l'heure, une équivalence entre ce « type profane » et le « type sacral » ou traditionnel, qui est celui de toute civilisation normale sans exception.

Il va de soi que, s'il ne s'agissait que de la simple constatation d'un état de fait, cela ne donnerait lieu à aucune objection ; mais, de cette constatation à l'acceptation de cet état comme constituant une forme de civilisation légitime au même titre que celle dont il est la négation, il y a véritablement un abîme. Qu'on dise que la notion de « guerre sainte » est inapplicable dans les circonstances actuelles, c'est là un fait trop évident et sur lequel tout le monde devra être forcément d'accord ; mais qu'on ne dise pas pour cela que cette notion n'a plus de sens, car la « valeur intrinsèque d'une idée », et surtout d'une idée traditionnelle comme celle-là, est entièrement indépendante des contingences et n'a pas le moindre rapport avec ce qu'on appelle la « réalité historique » ; elle appartient à un tout autre ordre de réalité. Faire dépendre la valeur d'une idée, c'est-à-dire en somme sa vérité même (car, dès lors qu'il s'agit d'une idée, nous ne voyons pas ce que sa valeur pourrait être d'autre), des vicissitudes des événements humains, c'est là le propre de cet « historicisme » dont nous avons dénoncé l'erreur en d'autres occasions, et qui n'est qu'une des formes du « relativisme » moderne ; qu'un philosophe « traditionaliste » partage cette manière de voir, voilà qui est bien fâcheusement significatif ! Et, s'il accepte le point de vue profane comme tout aussi valable que le point de vue traditionnel, au lieu de n'y voir que la dégénérescence ou la déviation qu'il est en réalité, que pourra-t-il bien trouver encore à redire à la trop fameuse « tolérance », attitude, bien spécifiquement moderne et profane aussi, et qui consiste, comme l'on sait, à accorder à n'importe quelle erreur les mêmes droits qu'à la vérité ?

Nous nous sommes quelque peu étendu sur cet exemple, parce qu'il est vraiment très représentatif d'une certaine mentalité ; mais, bien entendu, on pourrait facilement en trouver un grand nombre d'autres, dans un ordre d'idées plus ou moins voisin de celui-là. Aux mêmes tendances se rattache en somme l'importance attribuée indûment aux sciences profanes par les représentants plus ou moins autorisés (mais en tout cas bien peu qualifiés) de doctrines traditionnelles, allant jusqu'à s'efforcer constamment d'« accommoder » celles-ci aux résultats plus ou moins hypothétiques et toujours provisoires de ces sciences, comme si, entre les unes et les autres, il pouvait y avoir une commune mesure, comme s'il s'agissait de choses se situant à un même niveau. Une semblable attitude, dont la faiblesse est particulièrement sensible dans l'« apologétique » religieuse, montre, chez ceux qui croient devoir l'adopter, une bien singulière méconnaissance de la valeur, nous dirions même volontiers de la dignité des doctrines qu'ils s'imaginent défendre ainsi, alors qu'ils ne font que les abaisser et les amoindrir ; et ils sont entraînés insensiblement et inconsciemment par là aux pires compromissions, donnant ainsi tête baissée dans le piège qui leur est tendu par ceux qui ne visent qu'à détruire tout ce qui a un caractère traditionnel, et qui eux, savent fort bien ce qu'ils font en les amenant sur ce terrain de la vaine discussion profane. Ce n'est qu'en maintenant d'une façon absolue la transcendance de la tradition qu'on la rend (ou plutôt qu'on la garde) inaccessible à toute attaque de ses ennemis, qu'on ne devrait jamais consentir à traiter en « adversaires » ; mais,

faute du sens des proportions et de la hiérarchie, qui donc comprend encore cela aujourd'hui ?

Nous venons de parler des concessions faites au point de vue scientifique, au sens où l'entend le monde moderne ; mais les illusions trop fréquentes sur la valeur et la portée du point de vue philosophique impliquent aussi une erreur de perspective du même genre, puisque ce point de vue, par définition même n'est pas moins profane que l'autre. On devrait pouvoir se contenter de sourire des prétentions de ceux qui veulent mettre des « systèmes » purement humains, produits de la simple pensée individuelle, en parallèle ou en opposition avec les doctrines traditionnelles, essentiellement supra-humaines, s'ils ne réussissaient que trop, dans bien des cas, à faire prendre ces prétentions au sérieux. Si les conséquences en sont peut-être moins graves, c'est seulement parce que la philosophie n'a, sur la mentalité générale de notre époque, qu'une influence plus restreinte que celle de la science profane ; mais pourtant, là encore, on aurait grand tort, parce que le danger n'apparaît pas aussi immédiatement, d'en conclure qu'il est inexistant ou négligeable. D'ailleurs, quand bien même il n'y aurait à cet égard d'autre résultat que de « neutraliser » les efforts de beaucoup de « traditionalistes » en les égarant dans un domaine dont il n'y a aucun profit réel à tirer en vue d'une restauration de l'esprit traditionnel, c'est toujours autant de gagné pour l'ennemi ; les réflexions que nous avons déjà faites en une autre occasion, au sujet de certaines illusions d'ordre politique ou social, trouveraient également leur application en pareil cas.

À ce point de vue philosophique, il arrive aussi parfois, disons-le en passant, que les choses prennent une tournure plutôt amusante : nous voulons parler des « réactions » de certains « discuteurs » de cette sorte, lorsqu'ils se trouvent par extraordinaire en présence de quelqu'un qui se refuse formellement à les suivre sur ce terrain, et de la stupéfaction mêlée de dépit, voire même de rage, qu'ils éprouvent en constatant que toute leur argumentation tombe dans le vide, ce à quoi ils peuvent d'autant moins se résigner qu'ils sont évidemment incapables d'en comprendre les raisons. Nous avons même eu affaire à des gens qui prétendaient nous obliger à accorder, aux petites constructions de leur propre fantaisie individuelle, un intérêt que nous devons réserver exclusivement aux seules vérités traditionnelles ; nous ne pouvions naturellement que leur opposer une fin de non-recevoir, d'où des accès de fureur vraiment indescriptibles ; alors, ce n'est plus seulement le sens des proportions qui manque, c'est aussi le sens du ridicule !

Mais revenons à des choses plus sérieuses : puisqu'il s'agit ici d'erreurs de perspective, nous en signalerons encore une qui, à vrai dire, est d'un tout autre ordre, car c'est dans le domaine traditionnel lui-même qu'elle se produit ; et ce n'est, en somme, qu'un cas particulier de la difficulté qu'ont généralement les hommes à admettre ce qui dépasse leur propre point de vue. Que certains, qui sont même le plus grand nombre, aient leur horizon borné à une seule forme traditionnelle, ou même à un certain aspect de cette forme, et qu'ils soient par conséquent enfermés dans un point de vue qu'on pourrait dire plus ou moins étroitement « local », c'est là chose parfaitement légitime en soi et d'ailleurs tout à fait inévitable ; mais ce qui, par

contre, n'est aucunement acceptable, c'est qu'ils s'imaginent que ce même point de vue, avec toutes les limitations qui lui sont inhérentes, doit être également celui de tous sans exception, y compris ceux qui ont pris conscience de l'unité essentielle de toutes les traditions. Contre ceux, quels qu'ils soient, qui font preuve d'une telle incompréhension, nous devons maintenir, de la façon la plus inébranlable, les droits de ceux qui se sont élevés à un niveau supérieur, d'où la perspective est forcément toute différente ; qu'ils s'inclinent devant ce qu'ils sont, actuellement tout au moins, incapables de comprendre eux-mêmes, et qu'ils ne se mêlent en rien de ce qui n'est pas de leur compétence, c'est là, au fond, tout ce que nous leur demandons. Nous reconnaissons d'ailleurs bien volontiers que, en ce qui les concerne, leur point de vue limité n'est pas dépourvu de certains avantages, d'abord parce qu'il leur permet de s'en tenir intellectuellement à quelque chose d'assez simple et de s'en trouver satisfaits, et ensuite parce que du fait de la position toute « locale » dans laquelle ils sont cantonnés, ils ne sont assurément gênants pour personne, ce qui leur évite de soulever contre eux des forces hostiles auxquelles il leur serait probablement bien impossible de résister.

La diffusion de la connaissance et l’esprit moderne

Publié dans les Études traditionnelles*, mai 1940.*

Nous avons eu déjà plus d’une occasion de dire ce que nous pensons des tendances modernes à la « propagande » et à la « vulgarisation », et de l’incompréhension qu’elles impliquent à l’égard de la véritable connaissance ; aussi n’avons-nous pas l’intention de revenir encore une fois sur les inconvénients multiples que présente, d’une façon générale, la diffusion inconsidérée d’une « instruction » qu’on prétend distribuer également à tous, sous des formes et par des méthodes identiques, ce qui ne peut aboutir qu’à une sorte de nivellement par le bas ; là comme partout à notre époque, la qualité est sacrifiée à la quantité. Encore cette façon d’agir peut-elle trouver une excuse, au moins relative, dans le caractère même de l’instruction profane dont il s’agit, qui ne représente en somme aucune connaissance au vrai sens de ce mot, et qui ne contient absolument rien d’un ordre tant soit peu profond ; ce qui la rend néfaste, c’est surtout qu’elle se fait prendre pour ce qu’elle n’est pas, qu’elle tend à nier tout ce qui la dépasse, et qu’ainsi elle étouffe toutes les possibilités se rapportant à un domaine plus élevé. Mais ce qui est peut-être plus grave encore, et ce sur quoi nous voulons plus particulièrement appeler ici l’attention, c’est que certains croient pouvoir exposer des doctrines traditionnelles en prenant en quelque sorte modèle sur cette même instruction profane, et en leur appliquant des considérations qui ne tiennent aucun compte de la nature même de ces doctrines et des différences essentielles qui existent entre elles et tout ce qui est désigné aujourd’hui sous les noms de « science » et de « philosophie » ; il y a là une pénétration de l’esprit moderne jusque dans ce à quoi il s’oppose radicalement par définition même, et il n’est pas difficile de comprendre quelles peuvent en être les conséquences dissolvantes, même à l’insu de ceux qui se font, souvent de bonne foi et sans intention définie, les instruments d’une semblable pénétration.

Nous avons eu tout dernièrement, de ce que nous venons de dire, un exemple assez étonnant sous plus d’un rapport : on ne peut, en effet, se défendre de quelque stupéfaction en voyant affirmer tout d’abord qu’« on a considéré pendant longtemps dans l’Inde que certains aspects de l’enseignement vêdântique devaient être tenus secrets », que « la vulgarisation de certaines vérités était réputée comme dangereuse », et qu’« on avait même interdit d’en parler hors d’un petit cercle d’initiés ». On comprendra facilement que nous ne voulions citer aucun nom car ce cas n’a pour nous que la valeur d’un exemple servant à « illustrer » une certaine mentalité ; mais il faut dire du moins, pour expliquer notre étonnement, que ces assertions proviennent, non point d’un orientaliste ou d’un théosophiste quelconque, mais d’un Hindou de naissance. Or, s’il est un pays où l’on a toujours considéré que

le côté théorique des doctrines (car il est bien entendu qu'il ne s'agit aucunement là de la « réalisation » et de ses moyens propres) pouvait être exposé sans autre réserve que celle de l'inexprimable, c'est bien précisément l'Inde ; et de plus, étant donné la constitution même de l'organisation traditionnelle hindoue, on ne voit pas du tout qui pourrait y avoir qualité pour interdire de parler de telle ou telle chose ; en fait, cela ne peut se produire que là où il y a une distinction nettement tranchée entre ésotérisme et exotérisme, ce qui n'est pas le cas pour l'Inde. On ne peut pas dire non plus que la « vulgarisation » des doctrines soit dangereuse ; elle serait plutôt simplement inutile, si toutefois elle était possible ; mais, en réalité les vérités, de cet ordre résistent par leur nature même à toute « vulgarisation » ; si clairement qu'on les expose, ne les comprennent que ceux qui sont qualifiés pour les comprendre, et pour les autres, elles sont comme si elles n'existaient pas. On sait d'ailleurs assez ce que nous pensons nous-même des prétendus « secrets » chers aux pseudo-ésotéristes ; une réserve dans l'ordre théorique ne peut être justifiée que par des considérations de simple opportunité, donc par des raisons purement contingentes ; et un secret extérieur quelconque ne peut jamais avoir au fond que la valeur d'un symbole, et aussi, parfois, celle d'une « discipline » qui peut n'être pas sans profit… Mais la mentalité moderne est ainsi faite qu'elle ne peut souffrir aucun secret ni même aucune réserve ; ce sont là des choses dont la portée et la signification lui échappent entièrement, et à l'égard desquelles l'incompréhension engendre tout naturellement l'hostilité ; et pourtant le caractère proprement monstrueux d'un monde où tout serait devenu « public » (nous disons « serait », car, en fait, nous n'en sommes pas encore là malgré tout) est tel qu'il mériterait à lui seul une étude spéciale ; mais ce n'est pas le moment de nous livrer à certaines « anticipations » peut-être trop faciles, et nous dirons seulement que nous ne pouvons que plaindre les hommes qui sont tombés assez bas pour être capables, littéralement aussi bien que symboliquement, de vivre dans des « ruches de verre ».

Reprenons la suite de nos citations : « Aujourd'hui, on ne tient plus compte de ces restrictions ; le niveau moyen de la culture s'est élevé et les esprits ont été préparés à recevoir l'enseignement intégral. » C'est ici qu'apparaît aussi nettement que possible la confusion avec l'instruction profane, désignée par ce terme de « culture » qui est en effet devenu de nos jour une de ses dénominations les plus habituelles ; c'est là quelque chose qui n'a pas le moindre rapport avec l'enseignement traditionnel ni avec l'aptitude à le recevoir ; et au surplus, comme la soi-disant élévation du « niveau moyen » a pour contrepartie inévitable la disparition de l'élite intellectuelle, on peut bien dire que cette « culture » représente exactement le contraire d'une préparation à ce dont il s'agit. Nous nous demandons d'ailleurs comment un Hindou peut ignorer complètement à quel point du *Kali-Yuga* nous en sommes présentement, allant jusqu'à dire que « les temps sont venus où le système entier du *Vêdânta* peut être exposé publiquement », alors que la moindre connaissance des lois cycliques oblige au contraire à dire qu'ils y soient moins favorables que jamais ; et, s'il n'a jamais pu être « mis à la portée du commun des hommes », pour lequel il n'est d'ailleurs pas fait, ce n'est certes pas aujourd'hui qu'il le pourra, car ce « commun des hommes » n'a jamais été aussi totalement incompréhensif. Du reste, la vérité est que, pour cette raison même, tout ce qui

représente une connaissance traditionnelle d'ordre vraiment profond, et qui correspond par là à ce que doit impliquer un « enseignement intégral », se fait de plus en plus difficilement accessible, et cela partout ; devant l'envahissement de l'esprit moderne et profane, il est trop évident qu'il ne saura en être autrement ; comment donc peut-on méconnaître la réalité au point d'affirmer tout l'opposé, et avec autant de tranquillité que si l'on énonçait la plus incontestable des vérités ?

Les raisons mises en avant pour expliquer l'intérêt qu'il peut y avoir actuellement à répandre l'enseignement vêdantique ne sont pas moins extraordinaires : on fait valoir en premier lieu, à cet égard, « le développement des idées sociales et des institutions politiques » ; même si c'est vraiment un « développement » (et il faudrait en tout cas préciser en quel sens), c'est encore là quelque chose qui n'a pas plus de rapport avec la compréhension d'une doctrine métaphysique que n'en a la diffusion de l'instruction profane ; il suffit d'ailleurs de voir, dans n'importe quel pays d'Orient, combien les préoccupations politiques, là où elles se sont introduites, nuisent à la connaissance des vérités traditionnelles, pour penser qu'il serait plus justifié de parler d'une incompatibilité, tout au moins de fait, que d'un accord possible entre ces deux « développements ». Nous ne voyons vraiment pas quels liens la « vie sociale », au sens purement profane où la conçoivent les modernes, pourrait bien avoir avec la spiritualité ; elle en avait, au contraire, quand elle s'intégrait à une civilisation traditionnelle, mais c'est précisément l'esprit moderne qui les a détruits, ou qui vise à les détruire là où ils subsistent encore ; alors, que peut-on bien attendre d'un « développement » dont le trait le plus caractéristique est d'aller au rebours de toute spiritualité ?

On invoque encore une autre raison : « Par ailleurs, il en est pour le *Vêdânta* comme pour les vérités de la science ; il n'existe plus aujourd'hui de secret scientifique ; la science n'hésite pas à publier les découvertes les plus récentes. » En effet, cette science profane n'est faite que pour le « grand public », et c'est là en somme toute sa raison d'être ; il est trop clair qu'elle n'est réellement rien de plus que ce qu'elle paraît être, puisque, nous ne pouvons dire par principe, mais plutôt par absence de principe, elle se tient exclusivement à la surface des choses ; assurément, il n'y a là-dedans rien qui vaille la peine d'être tenu secret, ou, pour parler plus exactement, qui mérite d'être réservé à l'usage d'une élite, et d'ailleurs celle-ci n'en aurait que faire. Seulement, quelle assimilation peut-on bien vouloir établir entre les prétendues vérités de la science profane et les enseignements d'une doctrine telle que le *Vêdânta* ? C'est toujours la même confusion, et il est permis de se demander jusqu'à quel point quelqu'un qui la commet avec cette insistance peut avoir la compréhension de la doctrine qu'il veut enseigner ; en tout cas, des assertions de ce genre ne peuvent qu'empêcher cette compréhension chez ceux à qui il s'adresse. Entre l'esprit traditionnel et l'esprit moderne, il ne saurait en réalité y avoir aucun accommodement ; toute concession faite au second est nécessairement aux dépens du premier, et elle ne peut qu'entraîner un amoindrissement de la doctrine, même quand ses conséquences ne vont pas jusqu'à leur aboutissement le plus extrême et aussi le plus logique, c'est-à-dire jusqu'à une véritable déformation.

On remarquera que, en tout ceci, nous ne nous plaçons nullement au point de vue des dangers hypothétiques que pourrait présenter une diffusion générale de la véritable connaissance ; ce que nous affirmons, c'est l'impossibilité pure et simple d'une telle diffusion, surtout dans les conditions actuelles, car le monde n'en a jamais été plus éloigné qu'il ne l'est aujourd'hui. Si cependant l'on voulait à toute force persister à parler de dangers nous dirions ceci : autrefois, en exposant les vérités doctrinales telles qu'elles sont et sans aucune « vulgarisation », on risquait d'être parfois mal compris ; maintenant, on risque seulement de n'être plus compris du tout ; c'est peut-être en effet moins grave en un certain sens, si l'on veut, mais nous ne voyons pas trop ce que les partisans de la diffusion peuvent bien y gagner.

La superstition de la « valeur »

Publié dans les Études traditionnelles*, juin 1940.*

Nous avons, dans quelques-uns de nos ouvrages, dénoncé un certain nombre de « superstitions » spécifiquement modernes, dont le caractère le plus frappant est qu'elles ne reposent en définitive que sur le prestige attribué à un mot, prestige d'autant plus grand que l'idée évoquée par ce mot est, chez la plupart des gens, plus vague et plus inconsistante. L'influence exercée par les mots en eux-mêmes, indépendamment de ce qu'ils expriment ou devraient exprimer, n'a jamais été, en effet, aussi grande qu'à notre époque ; il y a là comme une caricature de la puissance inhérente aux formules rituelles, et ceux qui sont les plus acharnés à nier celle-ci sont aussi, par un singulier « choc en retour », les premiers à se laisser prendre à ce qui n'en est, au fond, qu'une sorte de parodie profane. Il va de soi, d'ailleurs, que cette puissance des formules ou des mots, dans les deux cas, n'est aucunement du même ordre ; celle des formules rituelles, qui se base essentiellement sur la « science sacrée », est quelque chose de pleinement effectif, qui s'exerce réellement dans les domaines les plus différents, suivant les effets qu'on veut en obtenir ; au contraire, celle de leur contrefaçon profane n'est naturellement susceptible, directement tout au moins, que d'une action purement « psychologique » et surtout sentimentale, c'est-à-dire relevant du domaine le plus illusoire de tous ; mais ce n'est pourtant pas à dire pour cela qu'une telle action soit inoffensive, bien loin de là, car ces illusions « subjectives », si insignifiantes qu'elles soient en elles-mêmes, n'en ont pas moins des conséquences très réelles dans toute l'activité humaine ; et, avant tout, elles contribuent grandement à détruire toute véritable intellectualité, ce qui, du reste, est probablement la principale raison d'être qui leur est assignée dans le « plan » de la subversion moderne.

Les superstitions dont nous parlons varient dans une certaine mesure d'un moment à un autre, car il y a en cela une sorte de « mode », comme en toutes choses à notre époque ; nous ne voulons pas dire par là que, quand il en surgit une nouvelle, elle remplace immédiatement et entièrement les autres, car on peut au contraire constater facilement leur coexistence dans la mentalité contemporaine ; mais la plus récente prend tout au moins une place prédominante et rejette plus ou moins les autres au second plan. Ainsi, dans l'ordre de choses que nous avons plus particulièrement en vue présentement, on peut dire qu'il y eut d'abord la superstition de la « raison », qui atteignit son point culminant vers la fin du XVIIIe siècle, puis celle de la « science » et du « progrès », d'ailleurs étroitement rattachée à la précédente, mais plus spécialement caractéristique du XIXe siècle ; plus récemment encore, on vit apparaître la superstition de la « vie », qui eut un grand succès dans les premières années du siècle actuel. Comme tout change avec une vitesse sans cesse croissante, ces superstitions, tout comme les théories scientifiques et philosophiques

auxquelles elles sont peut-être liées d'une certaine façon, semblent « s'user » de plus en plus rapidement ; aussi avons-nous dès maintenant à enregistrer encore la naissance d'une autre superstition nouvelle, celle de la « valeur », qui ne date apparemment que de quelques années, mais qui tend déjà à prendre le pas sur celles qui l'ont précédée.

Nous n'avons certes pas tendance à exagérer l'importance de la philosophie, et surtout de la philosophie moderne, car tout en reconnaissant qu'elle peut être un des facteurs qui agissent plus ou moins sur la mentalité générale, nous pensons qu'elle est loin d'être le plus important, et que même, sous sa forme « systématique », elle représente plutôt un effet qu'une cause ; mais à ce titre même, elle exprime d'une façon plus nettement définie ce qui existait déjà comme à l'état diffus dans cette mentalité, et, par suite, elle met en évidence, un peu à la manière d'un instrument grossissant, des choses qui autrement pourraient échapper à l'attention de l'observateur, ou qui tout au moins seraient plus difficiles à discerner. Aussi, pour bien comprendre ce dont il s'agit ici, est-il bon de rappeler tout d'abord les étapes, que nous avons déjà indiquées ailleurs, de la déchéance graduelle des conceptions philosophiques modernes : d'abord, réduction de toutes choses à l'« humain » et au « rationnel » ; puis limitation de plus en plus étroite du sens donné au « rationnel » même, dont on finit par ne plus envisager que les fonctions les plus inférieures ; enfin, descente à l'« infrarationnel », avec le soi-disant « intuitionnisme » et les diverses théories qui s'y apparentent plus ou moins directement. Les « rationalistes » consentaient encore à parler de « vérité », bien qu'il ne pût évidemment s'agir pour eux que d'une vérité fort relative ; les « intuitionnistes » ont voulu remplacer le « vrai » par le « réel » ce qui pourrait être à peu près la même chose si l'on s'en tenait au sens normal des mots, mais qui est fort loin de l'être en fait, car il faut ici tenir compte de l'étrange déformation par laquelle, dans l'usage courant, le mot de « réalité » en est arrivé à désigner exclusivement les seules choses de l'ordre sensible, c'est-à-dire précisément celles qui n'ont que le moindre degré de réalité. Ensuite, les « pragmatistes » ont prétendu ignorer entièrement la vérité, et la supprimer en quelque sorte en lui substituant l'« utilité » ; c'est alors proprement la chute dans le « subjectif », car il est bien clair que l'utilité d'une chose n'est nullement une qualité résidant dans cette chose même, mais dépend entièrement de celui qui l'envisage et qui en fait l'objet d'une sorte d'appréciation individuelle, sans s'intéresser aucunement à ce qu'est la chose en dehors de cette appréciation, c'est-à-dire, au fond, à tout ce qu'elle est en réalité ; et, assurément, il serait difficile d'aller plus loin dans la voie de la négation de toute intellectualité.

Les « intuitionnistes » et les « pragmatistes », ainsi que les représentants de quelques autres écoles voisines de moindre importance, décorent volontiers leurs théories de l'étiquette de « philosophie de la vie » ; mais il paraît que cette expression n'a déjà plus autant de succès qu'elle en avait naguère, et que celle qui est le plus en faveur aujourd'hui est celle de « philosophie des valeurs ». Cette nouvelle philosophie semble s'attaquer au « réel » lui-même, de quelque façon qu'on veuille l'entendre, à peu près comme le « pragmatisme » s'attaquait au « vrai » ; son affinité avec le « pragmatisme », à certains égards, est d'ailleurs manifeste, car la « valeur »,

tout aussi bien que l'« utilité », ne peut être qu'une simple affaire d'appréciation individuelle, et le caractère « subjectif », comme on le verra par la suite, en est peut être encore plus accentué. Il est d'ailleurs possible que le succès actuel de ce mot de « valeur » soit dû en partie au sens assez grossièrement matériel qui, sans pourtant lui être inhérent à l'origine, s'y est attaché dans le langage ordinaire : quand on parle de « valeur » ou d'« évaluation », on pense tout de suite à quelque chose qui est susceptible d'être « compté » ou « chiffré », et il faut convenir que cela s'accorde bien avec l'esprit « quantitatif » qui est propre au monde moderne. Pourtant, ce n'est là que la moitié tout au plus de l'explication : il faut se souvenir, en effet, que le « pragmatisme », qui se définit par le fait qu'il rapporte tout à l'« action », n'entend pas l'« utilité » seulement dans un sens matériel, mais aussi dans un sens moral ; la « valeur » est également susceptible de ces deux sens, mais c'est le second qui prédomine nettement dans la conception dont il s'agit, car le côté moral, ou plus exactement « moraliste », s'y exagère encore ; cette « philosophie des valeurs » se présente d'ailleurs avant tout comme une forme de l'« idéalisme », et c'est sans doute là ce qui explique son hostilité à l'égard du « réel », puisqu'il est entendu que, dans le langage spécial des philosophes modernes, l'« idéalisme » s'oppose au « réalisme ».

On sait que la philosophie moderne vit en grande partie d'équivoques, et il y en a une assez remarquable qui se cache dans cette étiquette d'« idéalisme » ; ce mot, en effet, peut être dérivé indifféremment d'« idée » ou d'« idéal » ; et à cette double dérivation correspondent, en fait, les deux caractères essentiels qu'on peut découvrir sans peine dans la « philosophie des valeurs ». L'« idée », bien entendu, est prise ici dans le sens uniquement « psychologique », qui est le seul que les modernes connaissent (et l'on verra tout à l'heure qu'il n'est pas inutile d'insister sur ce point pour dissiper une autre équivoque) ; c'est là le côté « subjectiviste » de la conception dont il s'agit, et, quant à l'« idéal », il représente non moins évidemment son côté « moraliste ». Ainsi, les deux significations de l'« idéalisme » s'associent étroitement dans ce cas et se soutiennent pour ainsi dire l'une l'autre, parce qu'elles correspondent toutes deux à des tendances assez générales de la mentalité actuelle : le « psychologisme » traduit un état d'esprit qui est loin d'être particulier aux seuls philosophes « professionnels », et l'on ne sait que trop, d'autre part, quelle fascination le mot creux d'« idéal » exerce sur la plupart de nos contemporains !

Ce qui est presque incroyable, c'est que la philosophie en question prétend se réclamer de l'« idéalisme platonicien » ; et il est difficile de se défendre d'une certaine stupéfaction en voyant attribuer à Platon l'affirmation que « la réalité véritable réside non pas dans l'objet, mais dans l'idée, c'est-à-dire dans un acte de la pensée ». D'abord, il n'y a pas d'« idéalisme platonicien », dans aucun des sens que les modernes donnent à ce mot d'« idéalisme » ; les « idées », chez Platon, n'ont rien de « psychologique » ni de « subjectif », et n'ont absolument rien de commun avec un « acte de la pensée » ; elles sont, tout au contraire, les principes transcendants ou les « archétypes » de toutes choses ; c'est pour cela qu'elles constituent la réalité par excellence, et l'on pourrait dire, bien que Platon lui-même ne s'exprime pas ainsi (pas plus qu'il ne formule expressément nulle part quelque chose qui s'appellerait une « théorie des idées »), que le « monde des idées » n'est pas autre chose en définitive

que l'Intellect divin ; quel rapport cela peut-il bien avoir avec le produit d'une « pensée » individuelle ? Même au simple point de vue de l'« histoire de la philosophie », il y a là une erreur vraiment inouïe ; et non seulement Platon n'est ni « idéaliste » ni « subjectiviste » à un degré quelconque, mais il serait impossible d'être plus intégralement « réaliste » qu'il ne l'est ; que le ennemis déclarés du « réel » veuillent en faire leur prédécesseur, cela est assurément plus que paradoxal. De plus, ces mêmes philosophes commettent encore une autre erreur qui n'est guère moins grave lorsque, pour rattacher aussi à Platon leur « moralisme », ils invoquent le rôle en quelque sorte « central » qu'il assigne à l'« idée du Bien » ; ici, pouvons-nous dire en nous servant de la terminologie scolastique, ils confondent tout simplement le « Bien transcendantal » avec le « bien moral », tellement est grande leur ignorance de certaines notions pourtant élémentaires ; et, quand on voit les modernes interpréter ainsi les conceptions anciennes, alors même qu'il ne s'agit en somme que de philosophie, peut-on encore s'étonner qu'ils déforment outrageusement les doctrines d'un ordre plus profond ?

La vérité est que la « philosophie des valeurs » ne peut revendiquer le moindre lien avec une doctrine ancienne quelle qu'elle soit, sauf en se livrant à de fort mauvais jeux de mots sur les « idées » et sur le « bien », auxquels il faudrait même ajouter encore quelques autres confusions comme celle, assez commune d'ailleurs, de l'« esprit » avec le « mental » ; elle est au contraire une des plus typiquement modernes qui existent, et cela à la fois par les deux caractères « subjectiviste » et « moraliste » que nous avons indiqués. Il n'est pas difficile de se rendre compte à quel point elle est, par là, opposée à l'esprit traditionnel, comme l'est du reste tout « idéalisme », dont l'aboutissement logique est de faire dépendre la vérité elle-même (et, aujourd'hui, l'on dirait aussi le « réel ») des opérations de la « pensée » individuelle ; peut-être certains « idéalistes » ont-ils parfois reculé devant l'énormité d'une semblable conséquence, en un temps où le désordre intellectuel n'était pas encore arrivé au point où il en est maintenant ; mais nous ne croyons pas que les philosophes actuels puissent avoir de telles hésitations… Mais, après tout cela, il est encore permis de se demander à quoi peut bien servir au juste la mise en avant de cette idée particulière de « valeur », lancée ainsi dans le monde à la façon d'un nouveau « mot d'ordre » ou, si l'on veut, d'une nouvelle « suggestion » ; la réponse à cette question est bien facile aussi, si l'on songe que la déviation moderne presque tout entière pourrait être décrite comme une série de substitutions qui ne sont qu'autant de falsifications dans tous les ordres ; il est en effet plus facile de détruire une chose en prétendant la remplacer, fût-ce par une parodie plus ou moins grossière, qu'en reconnaissant ouvertement qu'on ne veut laisser derrière soi que le néant ; et, même lorsqu'il s'agit d'une chose qui déjà n'existe plus en fait, il peut encore y avoir intérêt à en fabriquer une imitation pour empêcher qu'on éprouve le besoin de la restaurer, ou pour faire obstacle à ceux qui pourraient avoir effectivement une telle intention. C'est ainsi, pour prendre seulement un ou deux exemples du premier cas, que l'idée du « libre examen » fut inventée pour détruire l'autorité spirituelle, non pas en la niant purement et simplement tout d'abord, mais en lui substituant une fausse autorité, celle de la raison individuelle, ou encore que le « rationalisme » philosophique prit à tâche de remplacer l'intellectualité par ce qui n'en est que la

caricature. L'idée de « valeur » nous paraît se rattacher plutôt au second cas : il y a déjà longtemps qu'on ne reconnaît plus, en fait, aucune hiérarchie réelle, c'est-à-dire fondée essentiellement sur la nature même des choses ; mais, pour une raison ou pour une autre, que nous n'entendons pas rechercher ici, il a paru opportun (non pas sans doute aux philosophes, car ils ne sont vraisemblablement en cela que les premières dupes) d'instaurer dans la mentalité publique une fausse hiérarchie, basée uniquement sur des appréciations sentimentales, donc entièrement « subjective » (et d'autant plus inoffensive, au point de vue de l'« égalitarisme » moderne, qu'elle se trouve ainsi reléguée dans les nuées de l'« idéal », autant dire parmi les chimères de l'imagination) ; on pourrait dire, en somme, que les « valeurs » représentent une contrefaçon de hiérarchie à l'usage d'un monde qui a été conduit à la négation de toute vraie hiérarchie.

Ce qui est encore assez peu rassurant, c'est qu'on ose qualifier ces « valeurs » de « spirituelles », et l'abus de ce mot n'est pas moins significatif que tout le reste ; en effet, nous retrouvons ici une autre contrefaçon, celle de la spiritualité, dont nous avons eu déjà à dénoncer des formes diverses ; la « philosophie des valeurs » aurait-elle aussi quelque rôle à jouer à cet égard ? Ce qui n'est pas douteux, en tout cas, c'est que nous n'en sommes plus au stade où le « matérialisme » et le « positivisme » exerçaient une influence prépondérante ; il s'agit désormais d'autre chose, qui, pour remplir sa destination, doit revêtir un caractère plus subtil ; et, pour dire nettement toute notre pensée sur ce point, c'est l'« idéalisme » et le « subjectivisme » qui sont dès maintenant, et qui seront sans doute de plus en plus, dans l'ordre des conceptions philosophiques, et par leurs réactions sur la mentalité générale, les principaux obstacles à toute restauration de la véritable intellectualité.

Les origines du Mormonisme

Publié dans les Études traditionnelles*, 1940.*

Parmi les sectes religieuses ou pseudo-religieuses répandues en Amérique, celle des Mormons est assurément une des plus anciennes et des plus importantes, et nous croyons qu'il n'est pas sans intérêt d'en exposer les origines.

Au début du XIXe siècle vivait dans la Nouvelle-Angleterre un pasteur presbytérien nommé Salomon Spalding, qui avait abandonné son ministère pour le commerce, où il ne tarda pas à faire faillite ; après cet échec, il se mit à composer une sorte de roman en style biblique, qu'il intitula le *Manuscrit retrouvé,* et sur lequel il comptait, paraît-il, pour remonter sa fortune, en quoi il se trompait, car il mourut sans avoir pu le faire accepter par aucun éditeur. Le sujet de ce livre se rapportait à l'histoire des Indiens de l'Amérique du Nord, qui y étaient présentés comme les descendants du Patriarche Joseph ; c'était un long récit de leurs guerres et de leurs émigrations supposées, depuis l'époque de Sédécias, roi de Juda, jusqu'au Ve siècle de l'ère chrétienne ; et ce récit était censé avoir été écrit par divers chroniqueurs successifs, dont le dernier, nommé Mormon, l'aurait déposé dans quelque cachette souterraine.

Comment Spalding avait-il eu l'idée de rédiger cet ouvrage, d'ailleurs fort ennuyeux, prodigieusement monotone et écrit dans un style déplorable ? C'est ce qu'il ne nous paraît guère possible de dire, et l'on peut se demander si cette idée lui vint spontanément ou si elle lui fut suggérée par quelqu'un d'autre, car il est loin d'avoir été seul à chercher ce qu'étaient devenues les dix tribus perdues d'Israël et à essayer de résoudre ce problème à sa façon. On sait que certains ont voulu retrouver les traces de ces tribus en Angleterre, et il est même des Anglais qui tiennent fort à revendiquer pour leur nation l'honneur de cette origine ; d'autres ont été rechercher ces mêmes tribus beaucoup plus loin, et jusqu'au Japon. Ce qu'il y a de certain c'est qu'il existe dans quelques régions de l'Orient, notamment à Cochin, dans l'Inde méridionale, et aussi en Chine, des colonies juives fort anciennes, qui prétendent y être établies depuis l'époque de la captivité de Babylone. L'idée d'une émigration en Amérique peut paraître beaucoup plus invraisemblable et pourtant elle est venue à d'autres qu'à Spalding ; il y a là une coïncidence assez singulière. En 1825, un Israélite d'origine portugaise, Mordecaï Manuel Noah, ancien consul des États-Unis à Tunis, acheta une île appelée Grand Island, située dans la rivière Niagara, et lança une proclamation engageant tous ses coreligionnaires à venir s'établir dans cette île, à laquelle il donna le nom d'Ararat. Le 2 septembre de la même année, on célébra en grande pompe la fondation de la nouvelle cité ; or, et c'est là ce que nous voulions signaler, les Indiens avaient été invités à envoyer des représentants à cette cérémonie, en qualité de descendants des tribus perdues d'Israël, et ils devaient aussi trouver un

refuge dans le nouvel Ararat Ce projet n'eut aucune suite, et la ville ne fut jamais bâtie ; une vingtaine d'années plus tard, Noah écrivit un livre dans lequel il préconisait le rétablissement de la nation juive en Palestine, et, bien que son nom soit aujourd'hui assez oublié, on doit le regarder comme le véritable promoteur du Sionisme. L'épisode que nous venons de rapporter est antérieur de près de cinq ans à la fondation du Mormonisme ; Spalding était déjà mort, et nous ne pensons pas que Noah ait eu connaissance de son *Manuscrit retrouvé*. En tout cas, on ne pouvait guère prévoir alors la fortune extraordinaire qui était réservée à cet ouvrage, et Spalding lui-même ne s'était probablement jamais douté qu'un jour devait venir où il serait considéré par des multitudes comme une nouvelle révélation divine ; à cette époque on n'en était pas encore arrivé à composer de dessein prémédité des écrits soi-disant « inspirés », comme la *Bible d'Oahspe* ou l'*Évangile Aquarien*, bizarres élucubrations qui trouvent chez les Américains de nos jours un milieu tout préparé pour les recevoir.

∴

Il y avait à Palmyra, dans le Vermont, un jeune homme d'assez mauvaise réputation, nommé Joseph Smith ; il s'était d'abord signalé à l'attention de ses concitoyens, pendant une de ces périodes d'enthousiasme religieux que les Américains appellent *revivals*, en répandant le récit d'une vision dont il prétendait avoir été favorisé ; puis il s'était fait « trouveur de trésors », vivant de l'argent que lui remettaient les gens crédules auxquels il promettait d'indiquer, grâce à certains procédés divinatoires, les richesses enfouies dans le sol. C'est alors qu'il mit la main sur le manuscrit de Spalding, douze ans après la mort de son auteur ; on croit que ce manuscrit lui fut donné par un de ses compères, Sydney Rigdon, qui l'aurait dérobé dans une imprimerie où il faisait son apprentissage ; toujours est-il que la veuve, le frère et l'ancien associé de Spalding reconnurent et affirmèrent formellement l'identité du *Livre de Mormon* avec le *Manuscrit retrouvé*. Mais le « trouveur de trésors » prétendit que, guidé par un ange, il avait tiré ce livre de la terre où Mormon l'avait enfoui, sous la forme de plaques d'or couvertes de caractères hiéroglyphiques ; il ajoutait que l'ange lui avait également fait découvrir deux pierres translucides, qui n'étaient autre que l'*Urim* et le *Thummim* qui figuraient sur le pectoral du Grand-Prêtre d'Israël[1], et dont la possession, procurant le don des langues et l'esprit de prophétie, lui avait permis de traduire les plaques mystérieuses. Une dizaine de témoins déclarèrent avoir vu ces plaques ; trois d'entre eux affirmèrent même qu'ils avaient aussi vu l'ange, qui les avait ensuite enlevées et reprises sous sa garde. Parmi ces derniers était un certain Martin Harris, qui vendit sa ferme pour subvenir aux frais de publication du manuscrit, malgré les avis du professeur Anthon, de New York, à qui il avait soumis un échantillon des prétendus hiéroglyphes, et qui l'avait mis en garde contre ce qui lui paraissait bien n'être qu'une vulgaire supercherie. Il est à supposer que Smith s'était procuré quelques plaques de laiton et y avait tracé des

[1] *Exode*, XXVIII, 30. – Ces deux mots hébreux signifient « lumière » et « vérité ».

caractères empruntés à divers alphabets ; d'après M. Anthon[2], il y avait surtout un mélange de caractères grecs et hébraïques, ainsi qu'une grossière imitation du calendrier mexicain publié par Humboldt. Il est d'ailleurs extrêmement difficile de dire si ceux qui aidèrent Smith à ses débuts furent ses dupes ou ses complices ; pour ce qui est de Harris, dont la fortune fut gravement compromise par le peu de succès qu'eut tout d'abord le *Livre de Mormon*, il ne tarda pas à renier la foi nouvelle et à se brouiller avec Smith. Celui-ci eut bientôt une révélation qui mettait son entretien à la charge de ses adhérents ; puis, le 6 avril 1830, une autre révélation vint le constituer prophète de Dieu, avec la mission d'enseigner aux hommes une religion nouvelle et d'établir l'« Église des Saints des Derniers Jours » (*Church of Latter-Day Saints*), dans laquelle on devait entrer par un nouveau baptême. Smith et son associé Cowdery s'administrèrent l'un à l'autre ce baptême ; l'Église ne comptait alors que six membres, mais, au bout d'un mois, elle en avait une trentaine, parmi lesquels le père et les frères de Smith. Cette Église, en somme, ne se différenciait guère de la majorité des sectes protestantes ; dans les treize articles de foi qui furent alors formulés par le fondateur, il y a lieu de signaler seulement la condamnation du baptême des enfants (article 4), la croyance « qu'un homme peut être appelé à Dieu par la prophétie et par l'imposition des mains » (article 5) et que les dons miraculeux tels que « prophétie, révélation, visions, guérison, exorcisme, interprétation des langues », se sont perpétués dans l'Église (article 7), l'adjonction du *Livre de Mormon* à la Bible comme étant la « parole de Dieu » (article 8), enfin la promesse « que Dieu révélera encore de grandes choses concernant Son Royaume » (article 9). Mentionnons encore l'article 10, ainsi conçu : « Nous croyons au rassemblement littéral d'Israël et à la restauration des dix tribus ; nous croyons que Sion sera rebâtie sur ce continent, que le Christ régnera personnellement sur la terre, et que la terre sera renouvelée et recevra la gloire paradisiaque. » Le début de cet article rappelle curieusement les projets de Noah ; la suite est l'expression d'un « millénarisme » qui n'est pas absolument exceptionnel dans les Églises protestantes, et qui, dans cette même région de la Nouvelle-Angleterre, devait aussi donner naissance, vers 1840, aux « Adventistes du Septième Jour ». Enfin, Smith voulut reconstituer l'organisation de l'Église primitive : Apôtres, Prophètes, Patriarches, Évangélistes, Anciens, Diacres, Pasteurs et Docteurs, plus deux hiérarchies de pontifes, l'une selon l'ordre d'Aaron, l'autre selon l'ordre de Melchissédec.

Les premiers adhérents de la nouvelle Église étaient des gens fort peu instruits, petits fermiers ou artisans pour la plupart ; le moins ignorant d'entre eux était Sydney Rigdon, celui qui avait probablement mis Smith en possession du manuscrit de Spalding ; aussi est-ce lui qui, par une révélation, fut chargé de la partie littéraire de l'œuvre, et on lui attribue la première partie du livre des *Doctrines et Alliances*, publié en 1846, et qui est en quelque sorte le Nouveau Testament des Mormons ; du reste, il ne tarda pas à obliger le prophète, à qui il s'était ainsi rendu indispensable, à avoir une autre révélation qui partageait entre eux la suprématie. Cependant, la secte

[2] Lettre à M. Howe, 17 février 1834.

commençait à grandir et à faire connaître son existence au-dehors : les Irvingiens anglais, qui croient aussi à la perpétuation des dons miraculeux dans l'Église, envoyèrent à Smith une lettre signée d'un « concile de pasteurs » et exprimant leur sympathie. Mais le succès même suscita à Smith des adversaires qui ne manquèrent pas de rappeler son passé peu honorable ; aussi, dès 1831, le prophète jugea-t-il prudent de changer de résidence : de Fayette, dans le comté de Seneca, État de New York, où il avait institué son Église, il alla s'établir à Kirtland, dans l'Ohio ; puis il fit avec Rigdon un voyage d'exploration dans les pays de l'Ouest, et, à son retour, émit une série de révélations ordonnant aux « Saints » de se rendre dans le comté de Jackson, État de Missouri, pour y bâtir une « Sion sainte ». En quelques mois, douze cents croyants répondirent à cet appel et se mirent à travailler au défrichement du pays et à l'érection de la « Jérusalem nouvelle » ; mais les premiers occupants de la région leur firent subir toutes sortes de vexations, et finalement les expulsèrent de Sion. Pendant ce temps, Joseph Smith, demeuré à Kirtland, y avait fondé une maison de commerce et de banque, dans la caisse de laquelle, comme nous l'apprend sa propre autobiographie, lui-même et sa famille avaient un droit illimité de puiser à pleines mains ; en 1837, la banque fut mise en faillite, et Smith et Rigdon, menacés de poursuites pour escroquerie, durent s'enfuir chez leurs fidèles du Missouri. Quatre ans s'étaient déjà écoulés depuis que ceux-ci avaient été chassés de Sion, mais ils s'étaient retirés dans les régions avoisinantes, où ils avaient acquis de nouvelles propriétés ; Smith dès son arrivée, leur déclara que l'heure était venue où il allait « fouler ses ennemis sous ses pieds ». Les Missouriens, ayant eu connaissance de son attitude, en furent exaspérés, et les hostilités s'engagèrent presque immédiatement ; les Mormons, vaincus, durent capituler et s'engager à quitter le pays sans tarder ; le prophète, livré aux autorités, parvint à échapper à ses gardes et à rejoindre ses disciples dans l'Illinois. Là, les « Saints » se remirent à construire une ville, la cité de Nauvoo, sur la rive du Mississippi ; des prosélytes y arrivèrent, même d'Europe, car une mission envoyée en Angleterre en 1837 avait amené dix mille baptêmes, et une révélation somma ces nouveaux convertis d'accourir à Nauvoo « avec leur argent, leur or et leurs pierres précieuses ». L'état d'Illinois accorda à la cité une charte d'incorporation ; Joseph Smith en fut constitué maire, et il organisa une milice dont il fut nommé général ; depuis lors, il affecta même de paraître souvent à cheval et en uniforme. Son conseiller militaire était un certain général Bennet, qui avait servi dans l'armée des États-Unis ; ce Bennet avait offert ses services à Smith dans une lettre où, tout en professant une complète incrédulité quant à la mission divine de celui-ci, et en traitant même de « joyeuse mascarade » le baptême mormon qu'il avait reçu, il promettait au prophète « une assistance dévouée et les *apparences* d'une foi sincère ». La prospérité croissante de la secte porta la vanité de Smith à un tel point qu'il osa, en 1844, poser sa candidature à la présidence des États-Unis.

C'est vers cette époque que la polygamie fut introduite dans le Mormonisme ; la révélation qui l'autorisa est datée de juillet 1843, mais elle fut longtemps tenue secrète et réservée à un petit nombre d'initiés ; ce n'est qu'au bout d'une dizaine

d'années que cette pratique fut avouée publiquement par les chefs mormons[3]. Seulement, on avait eu beau taire la révélation, les résultats en avaient été connus malgré tout ; un corps d'opposition, formé dans le sein même de la secte, fit entendre ses protestations dans un journal intitulé *The Expositor*. Les partisans du prophète rasèrent l'atelier de ce journal ; les rédacteurs s'enfuirent et dénoncèrent aux autorités Joseph Smith et son frère Hiram comme perturbateurs de l'ordre public. Un mandat d'arrêt fut lancé contre eux, et, pour le faire exécuter, le gouvernement de l'Illinois dut faire appel aux milices ; Joseph Smith, voyant qu'il ne pouvait résister, jugea prudent de se rendre ; il fut enfermé avec son frère à la prison du comté, à Carthage. Le 27 juillet 1844, une foule en armes envahit la prison et fit feu sur les détenus ; Hiram Smith fut tué sur place, et Joseph, en voulant s'enfuir par la fenêtre, manqua son élan et alla se briser au pied des murs ; il était âgé de trente-neuf ans. Il est peu vraisemblable que des assaillants se soient assemblés spontanément devant la prison ; on ne sait par qui ils furent dirigés ou tout au moins influencés, mais il est très possible que quelqu'un ait eu intérêt à faire disparaître Joseph Smith au moment précis où il voyait se réaliser toutes ses ambitions.

D'ailleurs, si celui-ci fut incontestablement un imposteur, bien que quelques-uns aient essayé de le présenter comme un fanatique sincère, il n'est pas sûr qu'il ait lui-même imaginé toutes ses impostures ; il y a trop d'autres cas plus ou moins similaires, où les chefs apparents d'un mouvement ne furent souvent que les instruments d'inspirateurs cachés, qu'eux-mêmes ne connurent peut-être pas toujours ; et un homme tel que Rigdon, par exemple, pourrait fort bien avoir joué un rôle d'intermédiaire entre Smith et de semblables inspirateurs. L'ambition personnelle qui était dans le caractère de Smith pouvait, jointe à son absence de scrupules, le rendre apte à la réalisation de desseins plus ou moins ténébreux ; mais, au delà de certaines limites, elle risquait de devenir dangereuse, et d'ordinaire, en pareil cas, l'instrument est brisé impitoyablement ; c'est précisément ce qui arriva pour Smith. Nous n'indiquons ces considérations qu'à titre d'hypothèse, ne voulant établir aucun rapprochement ; mais cela suffit pour montrer qu'il est difficile de porter un jugement définitif sur les individus, et que la recherche des véritables responsabilités est beaucoup plus compliquée que ne l'imaginent ceux qui s'en tiennent aux apparences extérieures.

∴

Après la mort du prophète, quatre prétendants, Rigdon, William Smith, Lyman Wight et Brigham Young, se disputèrent sa succession ; ce fut Brigham Young, ancien ouvrier charpentier et président du « Collège des Apôtres », qui l'emporta finalement et fut proclamé « voyant, révélateur et président des Saints des Derniers

---

[3] La révélation dont il s'agit a été publiée dans l'organe officiel de la secte, *The Millenary Star* (L'Étoile Millénaire), en janvier 1853. – Les autres révélations que nous avons mentionnées précédemment ont toutes été recueillies dans les *Doctrines et Alliances* ; nous n'avons pas cru nécessaire d'indiquer ici, pour chacune d'elles, le numéro de la « section » où elle se trouve.

Jours ». La secte continuait à s'accroître ; mais on apprit bientôt que les habitants de neuf comtés s'étaient ligués dans l'intention d'exterminer les Mormons. Les chefs de ceux-ci décidèrent alors une émigration en masse de leur peuple dans une région éloignée et déserte de la Haute-Californie, qui appartenait au Mexique ; cette nouvelle fut annoncée par une « épître catholique » datée du 20 janvier 1846. Les voisins des Mormons consentirent à les laisser tranquilles, moyennant la promesse de partir avant le commencement de l'été suivant ; les « Saints » profitèrent de ce délai pour achever le temple qu'ils construisaient sur le sommet de la colline de Nauvoo, et auquel une révélation avait attaché certaines bénédictions mystérieuses ; la consécration eut lieu en mai. Les habitants de l'Illinois, voyant là un manque de sincérité et la marque d'une volonté de retour de la part des Mormons, chassèrent brutalement de leurs demeures ceux qui s'y trouvaient encore et, le 17 septembre, prirent possession de la ville abandonnée. Les émigrants entreprirent un pénible voyage ; beaucoup restèrent en route, certains même moururent de froid et de privations. Au printemps, le président partit en avant avec un corps de pionniers ; le 21 juillet 1847, ils atteignirent la vallée du Grand Lac Salé et, frappés par les rapports de sa configuration géographique avec celle de la terre de Chanaan, résolurent d'y fonder un « jalon de Sion » (*stake of Sion*), en attendant le moment où ils pourraient reconquérir la vraie Sion, c'est-à-dire la cite du comté de Jackson que les prophéties de Smith leur assuraient devoir être leur héritage. Quand la colonie fut rassemblée, elle comptait quatre mille personnes ; elle s'augmenta rapidement et, six ans plus tard, le nombre de ses membres s'élevait déjà à trente mille. En 1848, le pays avait été cédé par le Mexique aux États-Unis ; les habitants demandèrent au Congrès à être constitués en État souverain, sous le nom d'« État de Deseret », tiré du *Livre de Mormon* ; mais le Congrès érigea seulement le pays en Territoire sous le nom d'Utah, le Territoire ne pouvant se transformer en État libre que quand sa population atteindrait le chiffre de soixante mille hommes, ce qui engagea d'ailleurs les Mormons à intensifier leur propagande pour y parvenir au plus vite et pouvoir ainsi légaliser la polygamie et leurs autres institutions particulières ; en attendant, le président Brigham Young fut d'ailleurs nommé gouverneur de l'Utah. À partir de ce moment, la prospérité matérielle des Mormons alla toujours en croissant, ainsi que leur nombre, malgré quelques épisodes malheureux, parmi lesquels il faut noter un schisme qui se produisit en 1851 : ceux qui n'avaient pas suivi l'émigration constituèrent une « Église Réorganisée » ayant son siège à Lamoni, dans l'Iowa, et qui se prétend seule légitime ; ils placèrent à leur tête le jeune Joseph Smith, le propre fils du prophète, qui était demeuré à Independence, dans le Missouri. D'après une statistique officielle datant de 1911, cette « Église Réorganisée » comptait alors cinquante mille membres, tandis que la branche d'Utah en comptait trois cent cinquante mille.

∴

Le succès du Mormonisme peut sembler étonnant ; il est probable qu'il est plutôt dû à l'organisation hiérarchique et théocratique de la secte, fort habilement conçue, il faut le reconnaître, qu'à la valeur de sa doctrine, quoique l'extravagance

même de celle-ci soit susceptible d'exercer un attrait sur certains esprits ; en Amérique surtout, les choses les plus absurdes dans ce genre réussissent d'une façon incroyable. Cette doctrine n'est pas restée ce qu'elle était au début, et cela se comprend sans peine, puisque de nouvelles révélations pouvaient venir la modifier à chaque instant : c'est ainsi que la polygamie était appelée dans le *Livre de Mormon* « une abomination aux yeux du Seigneur », ce qui n'empêcha pas Joseph Smith d'avoir une autre révélation par laquelle elle devenait « la grande bénédiction de la dernière Alliance ». Les innovations proprement doctrinales paraissent avoir été dues surtout à Orson Pratt, sous la domination intellectuelle duquel Smith était tombé vers la fin de sa vie, et qui avait une connaissance plus ou moins vague des idées de Hegel et de quelques autres philosophes allemands, popularisées par des écrivains tels que Parker et Emerson[4].

Les conceptions religieuses des Mormons sont du plus grossier anthropomorphisme, comme le prouvent ces extraits d'un de leurs catéchismes :

« *Question 28.* Qu'est-ce que Dieu ? — Un être intelligent *matériel*, ayant un corps et des membres.

« *Question 38*. Est-il aussi susceptible de passion ? — Oui, il mange, il boit, il hait, il aime.

« *Question 44*. Peut-il habiter plusieurs lieux à la fois ? — Non. »

Ce Dieu matériel habite la planète *Colob* ; c'est matériellement aussi qu'il est le Père des créatures et qu'il les a *engendrées*, et le prophète dit dans son dernier sermon : « Dieu n'a pas eu le pouvoir de créer l'esprit de l'homme. Cette idée amoindrirait l'homme à mes yeux ; mais je sais mieux que cela. » Ce qu'il savait ou prétendait savoir, c'est ceci : d'abord, le Dieu des Mormons est un Dieu qui « évolue » ; son origine fut « la fusion de deux particules de matière élémentaire », et, par un développement progressif il atteignit la forme humaine : « Dieu, *cela va sans dire*, a commencé par être un homme, et, par une voie de continuelle progression, il est devenu ce qu'il est, et il peut continuer à progresser de la même manière éternellement et indéfiniment. L'homme, de même, peut croître en connaissance et en pouvoir aussi loin qu'il lui plaira. Si donc l'homme est doué d'une progression éternelle il viendra certainement un temps où il en saura autant que Dieu en sait maintenant. » Joseph Smith dit encore : « Le plus faible enfant de Dieu qui existe maintenant sur la terre, possédera en son temps plus de domination, de sujets, de puissance et de gloire que n'en possède aujourd'hui Jésus-Christ ou son Père, tandis que le pouvoir et l'élévation de ceux-ci se seront accrus dans la même proportion. » Et Parly Pratt, frère d'Orson, développe ainsi cette idée : « Que fera l'homme lorsque ce monde-ci sera trop peuplé ? Il fera d'*autres mondes* et s'envolera comme un essaim d'abeilles. Et quand un fermier aura trop d'enfants pour sa part de terre, il leur

---

[4] Orson Pratt édita en 1853 un organe intitulé *The Seer* (Le Voyant), auquel nous empruntons une grande partie des citations qui suivent.

dira : Mes fils, la matière est infinie ; créez-vous un monde et peuplez-le. » Les représentations de la vie future sont d'ailleurs aussi matérielles que possible, et comportent des détails aussi ridicules que les descriptions du *Summerland* des spirites anglo-saxons : « Supposez, dit le même Parly Pratt, que de la population de notre terre, une personne sur cent ait part à la résurrection bienheureuse ; quelle portion pourrait bien avoir chacun des Saints ? Nous répondons : chacun d'eux pourrait bien avoir cent cinquante acres de terre, ce qui serait pleinement suffisant pour ramasser la manne, bâtir de splendides habitations, et aussi pour cultiver des fleurs et toutes les choses qu'affectionnent l'agriculteur et le botaniste. » Un autre « Apôtre », Spencer, chancelier de l'Université de Deseret et auteur de l'*Ordre Patriarcal*, dit aussi : « La résidence future des Saints n'est point une chose figurée ; aussi bien qu'ici-bas, ils auront besoin de maisons pour eux et leur familles. C'est littéralement que ceux qui ont été dépouillés de leurs biens, maisons, fonds de terre, femme ou enfants, en recevront cent fois davantage… Abraham et Sarah continueront à multiplier non seulement ici-bas, mais dans tous les mondes à venir… La résurrection vous rendra votre propre femme, que vous garderez pour l'éternité, et vous élèverez des enfants de votre propre chair. » Certains spirites, il est vrai, n'attendent même pas la résurrection pour nous parler de « mariages célestes » et d'« enfants astraux » !

Mais ce n'est pas tout encore : de l'idée d'un Dieu « en devenir », qui ne leur appartient pas exclusivement et dont on peut trouver plus d'un exemple dans la pensée moderne, les Mormons sont bientôt passés à celle d'une pluralité de dieux formant une hiérarchie indéfinie. En effet, il fut révélé à Smith « que notre Bible actuelle n'était plus qu'un texte tronqué et perverti, qu'il avait la mission de ramener à sa pureté originelle », et que le premier verset de la Genèse devait être interprété ainsi : « Dieu le chef engendra les autres dieux avec le ciel et la terre. » En outre, « chacun de ces dieux est le Dieu spécial des esprits de toute chair qui habite dans le monde qu'il a formé ». Enfin, chose plus extraordinaire encore, une révélation de Brigham Young, en 1853, nous apprend que le Dieu de notre planète est Adam, qui n'est lui-même qu'une autre forme de l'archange Michel : « Quand notre père Adam vint en Éden, il amena avec lui Ève, *l'une de ses femmes.* Il aida à l'organisation de ce monde. C'est lui qui est Michel, l'Ancien des Jours. Il est notre père et notre Dieu, *le seul Dieu* avec qui nous ayons à faire. » Dans ces histoires fantastiques, il y a des choses qui nous rappellent certaines spéculations rabbiniques, tandis que, d'un autre côté, nous ne pouvons nous empêcher de songer au « pluralisme » de William James ; les Mormons ne sont-ils pas parmi les premiers à avoir formulé la conception, chère aux pragmatistes, d'un Dieu limité, « l'Invisible Roi » de Wells ?

La cosmologie des Mormons, autant qu'on peut en juger d'après des formules assez vagues et confuses, est une sorte de monisme atomiste, dans lequel la conscience ou l'intelligence est regardée comme inhérente à la matière : la seule chose qui ait existé de toute éternité est « une quantité indéfinie de matière mouvante et *intelligente*, dont chaque particule qui existe maintenant a existé dans toutes les profondeurs de l'éternité à l'état de libre locomotion. Chaque individu du règne animal ou végétal contient un esprit vivant et intelligent. Les personnes ne sont que des tabernacles où réside l'éternelle vérité de Dieu. Quand nous disons qu'il n'y a

qu'un Dieu et qu'Il est éternel, nous ne désignons aucun être en particulier, mais cette suprême Vérité qui habite une grande variété de substances ». Cette conception d'un Dieu impersonnel, que nous voyons apparaître ici, paraît être en contradiction absolue avec la conception anthropomorphique et évolutionniste que nous avons indiquée précédemment ; mais sans doute faut-il faire une distinction et admettre que le Dieu corporel qui réside dans la planète *Colob* n'est que le chef de cette hiérarchie d'êtres « particuliers » que les Mormons appellent aussi des dieux ; et encore devons-nous ajouter que le Mormonisme, dont les dirigeants passent par toute une série d'« initiations », a vraisemblablement un exotérisme et un ésotérisme. Mais continuons : « Chaque homme est un agrégat d'autant d'individus intelligents qu'il entre dans sa formation de particules de matière. » Ici, nous trouvons quelque chose qui rappelle à la fois le monadisme leibnizien, entendu d'ailleurs dans son sens le plus extérieur, et la théorie du « polypsychisme » que soutiennent certains « néo-spiritualistes ». Enfin, toujours dans le même ordre d'idées, le président Brigham Young, dans un de ses sermons, proclama que « la récompense des bons sera une progression éternelle, et la punition des méchants un retour de leur substance aux élément primitifs de toutes choses ». Dans diverses écoles d'occultisme, on menace pareillement de « dissolution finale » ceux qui ne pourront parvenir à acquérir l'immortalité ; et il y a aussi quelques sectes protestantes, comme les Adventistes notamment, qui n'admettent pour l'homme qu'une « immortalité conditionnelle ».

Nous pensons en avoir assez dit pour montrer ce que valent les doctrines des Mormons, et aussi pour faire comprendre que, malgré leur singularité, leur apparition ne constitue pas un phénomène isolé : elles représentent en somme, dans beaucoup de leurs parties, des tendances qui ont trouvé de multiples expressions dans le monde contemporain, et dont le développement actuel nous apparaît même comme le symptôme assez inquiétant d'un déséquilibre mental qui risque de se généraliser si l'on n'y veille soigneusement ; les Américains ont fait à l'Europe, sous ce rapport, de bien fâcheux présents.

Monothéisme et angélologie

Publié dans les Études traditionnelles*, octobre-novembre 1946.*

Ce que nous avons dit précédemment[1] permet de comprendre quelle est la nature de l'erreur qui est susceptible de donner naissance au polythéisme : celui-ci, qui n'est en somme que le cas le plus extrême de l'« association[2] », consiste à admettre une pluralité de principes considérés comme entièrement indépendants, alors qu'ils ne sont et ne peuvent être en réalité que des aspects plus ou moins secondaires du Principe suprême. Il est évident que ce ne peut être là que la conséquence d'une incompréhension de certaines vérités traditionnelles, celles précisément qui se rapportent aux aspects ou aux attributs divins ; une telle incompréhension est toujours possible chez des individus isolés et plus ou moins nombreux, mais sa généralisation, correspondant à un état d'extrême dégénérescence d'une forme traditionnelle en voie de disparition, a sans doute été beaucoup plus rare en fait qu'on ne le croit d'ordinaire. En tout cas, aucune tradition, quelle qu'elle soit, ne saurait, en elle-même, être polythéiste ; c'est renverser tout ordre normal que de supposer un polythéisme à l'origine, suivant les vues « évolutionnistes » de la plupart des modernes, au lieu de n'y voir que la simple déviation qu'il est en réalité. Toute tradition véritable est essentiellement monothéiste ; pour parler d'une façon plus précise, elle affirme avant tout l'unité du Principe suprême[3], dont tout est dérivé et dépend entièrement, et c'est cette affirmation qui, dans l'expression qu'elle revêt spécialement dans les traditions à forme religieuse, constitue le monothéisme proprement dit ; mais, sous réserve de cette explication nécessaire pour éviter toute confusion de points de vue, nous pouvons en somme étendre sans inconvénient le sens de ce terme de monothéisme pour l'appliquer à toute affirmation de l'unité principielle. D'autre part, quand nous disons que c'est le monothéisme qui est ainsi nécessairement à l'origine, il va de soi que cela n'a rien de commun avec l'hypothèse d'une prétendue « simplicité primitive » qui n'a sans doute jamais existé[4] ; il suffit d'ailleurs, pour éviter toute méprise à cet égard, de remarquer que le monothéisme peut inclure tous les développements possibles sur la multiplicité des attributs divins,

---

[1] [Voir « Les "racines des plantes" », dans *Symboles de la Science sacrée*, chap. LXII.]

[2] Il y a « association », dès qu'on admet que quoi que ce soit, en dehors du Principe, possède une existence lui appartenant en propre ; mais naturellement, de là au polythéisme proprement dit, il peut y avoir de multiples degrés.

[3] Quand il s'agit véritablement du Principe suprême, il faudrait, en toute rigueur, parler de « non-dualité », l'unité, qui en est d'ailleurs une conséquence immédiate, se situant seulement au niveau de l'Être ; mais cette distinction, tout en étant de la plus grande importance au point de vue métaphysique, n'affecte en rien ce que nous avons à dire ici, et, de la même façon que nous pouvons généraliser le sens du terme « monothéisme », nous pouvons aussi et corrélativement, pour simplifier le langage ne parler que d'unité du Principe.

[4] Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. XI. – Il est assez difficile de comprendre, par ailleurs, comment certains peuvent croire à la fois à la « simplicité primitive » et au polythéisme originel, et pourtant il en est ainsi : c'est là encore un curieux exemple des innombrables contradictions de la mentalité moderne.

et aussi que l'angélologie, qui est étroitement connexe de cette considération des attributs, ainsi que nous l'avons expliqué précédemment, occupe effectivement une place importante dans les formes traditionnelles où le monothéisme s'affirme de la façon la plus explicite et la plus rigoureuse. Il n'y a donc là aucune incompatibilité, et même l'invocation des anges, à la condition de les regarder uniquement comme des « intermédiaires célestes », c'est-à-dire en définitive, suivant ce que nous avons déjà exposé, comme représentant ou exprimant tels ou tels aspects divins dans l'ordre de la manifestation informelle, est parfaitement légitime et normale au regard du plus strict monothéisme.

Nous devons signaler aussi, à ce propos, certains abus du point de vue « historique » ou soi-disant tel, cher à tant de nos contemporains, et notamment en ce qui concerne la théorie des « emprunts » dont nous avons déjà eu à parler en diverses autres occasions. En effet, nous avons vu assez souvent des auteurs prétendre, par exemple, que les Hébreux ne connurent pas l'angélologie avant la captivité de Babylone et qu'ils l'empruntèrent purement et simplement aux Chaldéens ; nous en avons vu d'autres soutenir que toute angélologie, où qu'elle se rencontre, tire invariablement son origine du Mazdéisme. Il est assez clair que de semblables assertions supposent implicitement qu'il ne s'agit là que de simples « idées », au sens moderne et psychologique de ce mot, ou de conceptions sans fondement réel, alors que, pour nous comme pour tous ceux qui se placent au point de vue traditionnel, il s'agit au contraire de la connaissance d'un certain ordre de réalité ; on ne voit pas du tout pourquoi une telle connaissance devrait avoir été « empruntée » par une doctrine à une autre, tandis qu'on comprend fort bien qu'elle soit, également et au même titre, inhérente à l'une aussi bien qu'à l'autre, parce que toutes deux sont des expressions d'une seule et même vérité. Des connaissances équivalentes peuvent et doivent même se retrouver partout ; et, quand nous parlons ici de connaissances équivalentes, nous voulons dire par là qu'il s'agit au fond des mêmes connaissances, mais présentées et exprimées de façons différentes pour s'adapter à la constitution particulière de telle ou telle forme traditionnelle[5]. On peut dire en ce sens que l'angélologie ou son équivalent, quel que soit le nom par lequel on le désignera plus spécialement, existe dans toutes les traditions ; et, pour en donner un exemple, il est à peine besoin de rappeler que les *Dêvas*, dans la tradition hindoue, sont en réalité l'exact équivalent des anges dans les traditions judaïque, chrétienne et islamique. Dans tous les cas, redisons-le encore, ce dont il s'agit peut être défini comme étant la partie d'une doctrine traditionnelle qui se réfère aux états informels ou supra-individuels de la manifestation, soit d'une façon simplement théorique, soit en vue d'une réalisation effective de ces états[6]. Il est évident que c'est là quelque chose qui, en soi, n'a pas le moindre rapport avec un polythéisme quelconque, même si, comme nous l'avons dit, le polythéisme peut n'être qu'un résultat de son incompréhension ; mais ceux qui

[5] Nous avons fait allusion précédemment aux rapports qui existent entre l'angélologie et les langues sacrées des différentes traditions ; c'est là un exemple très caractéristique de l'adaptation dont il s'agit.

[6] On peut citer, comme exemple du premier cas, la partie de la théologie chrétienne qui se rapporte aux anges (et d'ailleurs, d'une façon plus générale, l'exotérisme ne peut naturellement se placer ici qu'à ce seul point de vue théorique), et, comme exemple du second, la « Kabbale pratique » dans la tradition hébraïque.

croient qu'il existe des traditions polythéistes, lorsqu'ils parlent d'« emprunts » comme ceux dont nous avons donné des exemples tout à l'heure, semblent bien vouloir suggérer par là que l'angélologie ne représenterait qu'une « contamination » du polythéisme dans le monothéisme même ! Autant vaudrait dire, parce que l'idolâtrie peut naître d'une incompréhension de certains symboles, que le symbolisme lui-même n'est qu'un dérivé de l'idolâtrie ; ce serait là un cas tout à fait similaire, et nous pensons que cette comparaison suffit pleinement à faire ressortir toute l'absurdité d'une telle façon d'envisager les choses.

Pour terminer ces remarques destinées à compléter notre précédente étude, nous citerons ce passage de Jacob Bœhme, qui, avec la terminologie qui lui est particulière et sous une forme peut-être un peu obscure comme il arrive souvent chez lui, nous paraît exprimer correctement les rapports des anges avec les aspects divins : « La création des anges a un début mais les forces desquelles ils ont été créés n'ont jamais connu de début, mais assistaient à la naissance de l'éternel commencement… Ils sont issus du Verbe révélé, de la nature éternelle, ténébreuse, ignée et lumineuse, du désir de la divine révélation, et ont été transformés en images "créaturées" (c'est-à-dire fragmentées en créatures isolées)[7]. » Et, ailleurs, Bœhme dit encore : « Chaque prince angélique est une propriété sortie de la voix de Dieu, et porte le grand nom de Dieu[8]. » M. A. K. Coomaraswamy, citant cette dernière phrase et la rapprochant de divers textes se rapportant aux « Dieux », tant dans la tradition grecque que dans la tradition hindoue, ajoute ces mots qui s'accordent entièrement avec ce que nous venons d'exposer : « Nous avons à peine besoin de dire qu'une telle multiplicité de Dieux n'est pas un polythéisme, car tous sont les sujets angéliques de la Suprême Déité dont ils tirent leur origine et en laquelle, comme il est si souvent rappelé, ils redeviennent un[9]. »

---

[7] *Mysterium Magnum*, VIII, 1.

[8] *De Signatura Rerum* XVI, 5. – Au sujet de la première création « sortie de la voix de Dieu », cf. *Aperçus sur l'Initiation*, pp. 304-305.

[9] *What is Civilization ?* dans *Albert Schweitzer Festschrift*. – M. Coomaraswamy mentionne aussi, à ce propos, l'identification que Philon fait des anges aux « Idées » entendues au sens platonicien, c'est-à-dire en somme aux « Raisons Éternelles » qui sont contenues dans l'entendement divin, ou suivant le langage de la théologie chrétienne, dans le Verbe envisagé en tant que « lieu des possibles ».

Esprit et intellect

Publié dans les Études traditionnelles*, juillet-août 1947.*

On nous a fait remarquer que, tandis qu'il est souvent affirmé que l'esprit n'est autre qu'*Âtmâ*, il y a cependant des cas où ce même esprit paraît s'identifier seulement à *Buddhi* ; n'y a-t-il pas là quelque chose de contradictoire ? Il ne suffirait pas d'y voir une simple question de terminologie, car, s'il en était ainsi, on pourrait tout aussi bien ne pas s'arrêter là et accepter indistinctement les multiples sens plus ou moins vagues et abusifs donnés vulgairement au mot « esprit », alors que, au contraire, nous nous sommes toujours appliqué à les écarter soigneusement ; et l'insuffisance trop évidente des langues occidentales, en ce qui concerne l'expression des idées d'ordre métaphysique, ne doit certes pas empêcher de prendre toutes les précautions nécessaires pour éviter les confusions. Ce qui justifie ces deux emplois d'un même mot, c'est, disons-le tout de suite, la correspondance qui existe entre différents « niveaux » de réalité, et qui rend possible la transposition de certains termes d'un de ces niveaux à l'autre.

Le cas dont il s'agit est en somme comparable à celui du mot « essence », qui est aussi susceptible de s'appliquer de plusieurs façons différentes ; en tant qu'il est corrélatif de « substance », il désigne proprement, au point de vue de la manifestation universelle, *Purusha* envisagé par rapport à *Prakriti*, mais il peut aussi être transposé au delà de cette dualité, et il en est forcément ainsi lorsqu'on parle de l'« Essence divine », même si, comme il arrive le plus souvent en Occident, ceux qui emploient cette expression ne vont pas, dans leur conception de la Divinité, au delà de l'Être pur[1]. De même, on peut parler de l'essence d'un être comme complémentaire de sa substance, mais on peut aussi désigner comme l'essence ce qui constitue la réalité ultime, immuable et inconditionnée de cet être ; et la raison en est que la première n'est en définitive rien d'autre que l'expression de la seconde à l'égard de la manifestation. Or, si l'on dit que l'esprit d'un être est la même chose que son essence, on peut aussi l'entendre dans l'un et l'autre de ces deux sens ; et, si l'on se place au point de vue de la réalité absolue, l'esprit ou l'essence n'est et ne peut être évidemment rien d'autre qu'*Âtmâ*. Seulement, il faut bien remarquer qu'*Âtmâ*, comprenant en soi et principiellement toute réalité, ne peut par là même entrer en corrélation avec quoi que ce soit ; ainsi, dès lors qu'il s'agit de principes constitutifs d'un être dans ses états conditionnés, ce qu'on y envisage comme l'esprit, par exemple dans le ternaire « esprit, âme, corps », ne peut plus être l'*Âtmâ*

[1] L'emploi du terme *Purushottama*, dans la tradition hindoue, implique précisément la même transposition par rapport à ce que désigne *Purusha* dans son sens le plus habituel.

inconditionné, mais ce qui le représente en quelque sorte de la façon la plus directe dans la manifestation. Nous pourrions ajouter que ce n'est même plus l'essence corrélative de la substance, car, s'il est vrai que c'est par rapport à la manifestation que celle-ci doit être considérée, elle n'est cependant pas dans la manifestation même ce ne pourra donc être proprement que le premier et le plus élevé de tous les principes manifestés, c'est-à-dire *Buddhi*.

Il faut aussi, dès lors qu'on se place au point de vue d'un état de manifestation tel que l'état individuel humain, faire intervenir ici ce qu'on pourrait appeler une question de « perspective » : c'est ainsi que, lorsque nous parlons de l'universel en le distinguant de l'individuel, nous devons y comprendre non seulement le non-manifesté, mais aussi tout ce qui, dans la manifestation elle-même, est d'ordre supra-individuel, c'est-à-dire la manifestation informelle, à laquelle *Buddhi* appartient essentiellement. De même, l'individualité comme telle comprenant l'ensemble des éléments psychiques et corporels, nous ne pouvons désigner que comme spirituels les principes transcendants par rapport à cette individualité, ce qui est précisément encore le cas de *Buddhi* ou de l'intellect ; c'est pourquoi nous pouvons dire, comme nous l'avons fait souvent, que, pour nous, l'intellectualité pure et la spiritualité sont synonymes au fond ; et d'ailleurs l'intellect lui-même est aussi susceptible d'une transposition du genre de celles dont il a été question plus haut, puisqu'on n'éprouve en général aucune difficulté à parler de l'« Intellect divin ». Nous ferons encore remarquer à ce propos que, bien que les *gunas* soient inhérents à *Prakriti*, on ne peut regarder *sattwa* que comme une tendance spirituelle (ou, si l'on préfère, « spiritualisante »), parce qu'il est la tendance qui oriente l'être vers les états supérieurs ; c'est là, en somme, une conséquence de la même « perspective » qui fait apparaître les états supra-individuels comme des degrés intermédiaires entre l'état humain et l'état inconditionné, bien que, entre celui-ci et un état conditionné quelconque, fût-il le plus élevé de tous, il n'y ait réellement aucune commune mesure.

Ce sur quoi il convient d'insister tout particulièrement, c'est la nature essentiellement supra-individuelle de l'intellect pur ; c'est d'ailleurs seulement ce qui appartient à cet ordre qui peut vraiment être dit « transcendant », ce terme ne pouvant normalement s'appliquer qu'à ce qui est au delà du domaine individuel. L'intellect n'est donc jamais individualisé ; ceci correspond encore à ce qu'on peut exprimer, au point de vue plus spécial du monde corporel, en disant que quelles que puissent être les apparences, l'esprit n'est jamais réellement « incarné », ce qui est d'ailleurs également vrai dans toutes les acceptions où ce mot d'« esprit » peut être pris légitimement[2]. Il résulte de là que la distinction qui existe entre l'esprit et les éléments d'ordre individuel est beaucoup plus profonde que toutes celles qu'on peut établir parmi ces derniers, et notamment entre les éléments psychiques et les éléments corporels, c'est-à-dire entre ceux qui appartiennent respectivement à la manifestation

[2] On pourrait même dire que c'est là ce qui marque, d'une façon tout à fait générale, la distinction la plus nette et la plus importante entre ces acceptions et les sens illégitimes qui sont trop souvent attribués à ce même mot.

subtile et à la manifestation grossière, lesquelles ne sont en somme l'une et l'autre que des modalités de la manifestation formelle[3].

Ce n'est pas tout encore : non seulement *Buddhi*, en tant qu'elle est la première des productions de *Prakriti*, constitue le lien entre tous les états de manifestation, mais d'un autre côté, si l'on envisage les choses à partir de l'ordre principiel, elle apparaît comme le rayon lumineux directement émané du Soleil spirituel, qui est *Âtmâ* lui-même ; on peut donc dire qu'elle est aussi la première manifestation d'*Âtmâ*[4], quoiqu'il doive être bien entendu que, en soi, celui-ci ne pouvant être affecté ou modifié par aucune contingence demeure toujours non manifesté[5]. Or la lumière est essentiellement une et n'est pas d'une nature différente dans le Soleil et dans ses rayons, qui ne se distinguent de lui qu'en mode illusoire à l'égard du Soleil lui-même (bien que cette distinction n'en soit pas moins réelle pour l'œil qui perçoit ces rayons, et qui représente ici l'être situé dans la manifestation)[6] ; en raison de cette « connaturalité » essentielle, *Buddhi* n'est donc en définitive pas autre chose que l'expression même d'*Âtmâ* dans la manifestation. Ce rayon lumineux qui relie tous les états entre eux est aussi représenté symboliquement comme le « souffle » par lequel ils subsistent, ce qui, on le remarquera, est strictement conforme au sens étymologique des mots désignant l'esprit (que ce soit le latin *spiritus* ou le grec *pneuma*) ; et, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en d'autres occasions, il est proprement le *sûtrâtmâ*, ce qui revient encore à dire qu'il est en réalité *Âtmâ* même, ou, plus précisément, qu'il est l'apparence que prend *Âtmâ* dès que, au lieu de ne considérer que le Principe suprême (qui serait alors représenté comme le Soleil contenant en lui-même tous ses rayons à l'état « indistingué »), on envisage aussi les états de manifestation, cette apparence n'étant d'ailleurs telle, en tant qu'elle semble donner au rayon une existence distincte de sa source, que du point de vue des êtres qui sont situés dans ces états, car il est évident que l'« extériorité » de ceux-ci par rapport au Principe ne peut être que purement illusoire.

La conclusion qui résulte immédiatement de là, c'est que, tant que l'être est, non pas seulement dans l'état humain, mais dans un état manifesté quelconque, individuel ou supra-individuel, il ne peut y avoir pour lui aucune différence effective entre l'esprit et l'intellect, ni par conséquent entre la spiritualité et l'intellectualité véritables. En d'autres termes, pour parvenir au but suprême et final, il n'y a d'autre voie pour cet être que le rayon même par lequel il est relié au Soleil spirituel ; quelle

---

[3] C'est aussi pourquoi, en toute rigueur, l'homme ne peut pas parler de « son esprit » comme il parle de « son âme » ou de « son corps », le possessif impliquant qu'il s'agit d'un élément appartenant proprement au « moi », c'est-à-dire d'ordre individuel. Dans la division ternaire des éléments de l'être, l'individu comme tel est composé de l'âme et du corps tandis que l'esprit (sans lequel il ne pourrait d'ailleurs exister en aucun façon) est transcendant par rapport à lui.

[4] Cf. *La Grande Triade*, p. 80, note 2.

[5] Il est suivant la formule upanishadique, « ce par quoi tout est manifesté, et qui n'est soi-même manifesté par rien ».

[6] On sait que la lumière est le symbole traditionnel de la nature même de l'esprit ; nous avons fait remarquer ailleurs qu'on rencontre également, à cet égard, les expressions de « lumière spirituelle » et de « lumière intelligible », comme si elles étaient en quelque sorte synonymes, ce qui implique encore manifestement une assimilation entre l'esprit et l'intellect.

que soit la diversité apparente des voies existant au point de départ, elles doivent toutes s'unifier tôt ou tard dans cette seule voie « axiale » ; et, quand l'être aura suivi celle-ci jusqu'au bout, il « entrera dans son propre Soi », hors duquel il n'a jamais été qu'illusoirement, puisque ce « Soi », qu'on l'appelle analogiquement esprit, essence ou de quelque autre nom qu'on voudra, est identique à la réalité absolue en laquelle tout est contenu, c'est-à-dire à l'*Âtmâ* suprême et inconditionné.

Les Idées éternelles

Publié dans les Études traditionnelles, *septembre 1947.*

Dans l'article précédent, nous avons fait remarquer, à propos de l'assimilation de l'esprit à l'intellect, qu'on n'éprouve aucune difficulté à parler de l'« Intellect divin », ce qui implique évidemment une transposition de ce terme au delà du domaine de la manifestation ; mais ce point mérite que nous nous y arrêtions davantage, car c'est là que se trouve en définitive le fondement même de l'assimilation dont il s'agit. Nous noterons tout de suite que, à cet égard encore, on peut se placer à des niveaux différents, suivant qu'on s'arrête à la considération de l'Être ou qu'on va au delà de l'Être ; mais d'ailleurs il va de soi que, lorsque les théologiens envisagent l'Intellect divin ou le Verbe comme le « lieu des possibles », ils n'ont en vue que les seules possibilités de manifestation, qui, comme telles, sont comprises dans l'Être ; la transposition qui permet de passer de celui-ci au Principe suprême ne relève plus du domaine de la théologie, mais uniquement de celui de la métaphysique pure.

On pourrait se demander s'il y a identité entre cette conception de l'Intellect divin et celle du « monde intelligible » de Platon, ou, en d'autres termes, si les « idées » entendues au sens platonicien sont la même chose que celles qui sont éternellement contenues dans le Verbe. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit bien des « archétypes » des êtres manifestés ; cependant, il peut sembler que, d'une façon immédiate tout au moins, le « monde intelligible » correspond à l'ordre de la manifestation informelle plutôt qu'à celui de l'Être pur, c'est-à-dire que, suivant la terminologie hindoue, il serait *Buddhi,* envisagée dans l'Universel, plutôt qu'*Âtmâ,* même avec la restriction qu'implique pour celui-ci le fait de s'en tenir à la seule considération de l'Être. Il va de soi que ces deux points de vue sont l'un et l'autre parfaitement légitimes[1] ; mais s'il en est ainsi, les « idées » platoniciennes ne peuvent être dites proprement « éternelles », car ce mot ne saurait s'appliquer à rien de ce qui appartient à la manifestation, fût-ce à son degré le plus élevé et le plus proche du Principe, tandis que les « idées » contenues dans le Verbe sont nécessairement éternelles comme lui, tout ce qui est d'ordre principiel étant absolument permanent et immuable et n'admettant aucune sorte de succession[2]. Malgré cela, il nous paraît très

[1] Il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que l'« idée » ou l'« archétype », envisagé dans l'ordre de la manifestation informelle et par rapport à chaque être, correspond au fond, quoique sous une forme d'expression différente, à la conception catholique de l'« ange gardien ».

[2] Nous ne faisons ici aucune distinction entre le domaine de l'Être et ce qui est au delà, car il est évident que les possibilités de manifestation envisagées plus spécialement en tant qu'elles sont comprises dans l'Être, ne diffèrent réellement en rien de ces mêmes possibilités en tant qu'elles sont contenues, avec toutes les autres, dans la Possibilité

probable que le passage de l'un des points de vue à l'autre devait toujours demeurer possible pour Platon lui-même comme il l'est en réalité ; nous n'y insisterons d'ailleurs pas davantage, préférant laisser à d'autres le soin d'examiner de plus près cette dernière question, dont l'intérêt est en somme plus historique que doctrinal.

Ce qui est assez étrange, c'est que certains semblent ne considérer les idées éternelles que comme de simples « virtualités » par rapport aux êtres manifestés dont elles sont les « archétypes » principiels ; il y a là une illusion qui est sans doute due surtout à la distinction vulgaire du « possible » et du « réel », distinction qui, comme nous l'avons expliqué ailleurs[3], ne saurait avoir la moindre valeur au point de vue métaphysique. Cette illusion est d'autant plus grave qu'elle entraîne une véritable contradiction, et il est difficile de comprendre qu'on puisse ne pas s'en apercevoir ; en effet, il ne peut rien y avoir de virtuel dans le Principe, mais, bien au contraire, la permanente actualité de toutes choses dans un « éternel présent », et c'est cette actualité même qui constitue l'unique fondement réel de toute existence. Pourtant, il en est qui poussent la méprise si loin qu'ils paraissent ne regarder les idées éternelles que comme des sorte d'images (ce qui, remarquons-le en passant, implique encore une autre contradiction en prétendant introduire quelque chose de formel jusque dans le Principe), n'ayant pas avec les êtres eux-mêmes un rapport plus effectif que ne peut en avoir leur image réfléchie dans un miroir ; c'est là, à proprement parler, un renversement complet des rapports du Principe avec la manifestation, et la chose est même trop évidente pour avoir besoin de plus amples explications. La vérité est assurément fort éloignée de toutes ces conceptions erronées : l'idée dont il s'agit est le principe même de l'être, c'est-à-dire ce qui fait toute sa réalité, et sans quoi il ne serait qu'un pur néant ; soutenir le contraire revient à couper tout lien entre l'être manifesté et le Principe, et, si l'on attribue en même temps à cet être une existence réelle, cette existence, qu'on le veuille ou non, ne pourra qu'être indépendante du Principe, de sorte que, comme nous l'avons déjà dit en une autre occasion[4], on aboutit ainsi inévitablement à l'erreur de l'« association ». Dès lors qu'on reconnaît que l'existence des êtres manifestés, dans tout ce qu'elle a de réalité positive, ne peut être rien d'autre qu'une « participation » de l'être principiel, il ne saurait y avoir le moindre doute là-dessus ; si l'on admettait à la fois cette « participation » et la prétendue « virtualité » des idées éternelles, ce serait encore là une contradiction de plus. En fait, ce qui est virtuel, ce n'est point notre réalité dans le Principe, mais seulement la conscience que nous pouvons en avoir en tant qu'êtres manifestés, ce qui est évidemment tout à fait autre chose ; et ce n'est que par la réalisation métaphysique que peut être rendue effective cette conscience de ce qui est notre être véritable, en dehors et au delà de tout « devenir », c'est-à-dire la conscience, non pas de quelque chose qui passerait en quelque sorte par là de la « puissance » à l'« acte »,

---

totale ; toute la différence est seulement dans le point de vue ou le « niveau » auquel on se place, suivant que l'on considère ou non le rapport de ces possibilités avec la manifestation elle-même.

[3] Voir *Les États multiples de l'être*, chap. II.

[4] Voir « Les "racines des plantes" », dans *Symboles de la Science sacrée*, chap. LXII.

mais bien de ce que, au sens le plus absolument réel qui puisse être, nous sommes principiellement et éternellement.

Maintenant, pour rattacher ce que nous venons de dire des idées éternelles à ce qui se rapporte à l'intellect manifesté, il faut naturellement revenir encore à la doctrine du *sûtrâtmâ*, quelle que soit d'ailleurs la forme sous laquelle on l'exprimera, car les différents symbolismes employés traditionnellement à cet égard sont parfaitement équivalents au fond. Ainsi, en reprenant la représentation à laquelle nous avons déjà recouru précédemment, on pourra dire que l'Intellect divin est le Soleil spirituel, tandis que l'intellect manifesté en est un rayon[5] ; et il ne peut pas y avoir plus de discontinuité entre le Principe et la manifestation qu'il n'y en a entre le Soleil et ses rayons[6]. C'est donc bien par l'intellect que tout être, dans tous ses états de manifestation, est rattaché directement au Principe, et ce parce que le Principe, en tant qu'il contient éternellement la « vérité » de tous les êtres, n'est lui-même pas autre chose que l'Intellect divin[7].

---

[5] Ce rayon sera d'ailleurs unique en réalité tant que *Buddhi* sera envisagée dans l'Universel (c'est alors le « pied unique du Soleil » dont il est parlé aussi dans la tradition hindoue), mais il se multipliera indéfiniment en apparence par rapport aux êtres particuliers (le rayon *sushumnâ* par lequel chaque être, dans quelque état qu'il soit situé, est relié d'une façon permanente au Soleil spirituel).

[6] Ce sont ces rayons qui, suivant le symbolisme que nous avons exposé ailleurs, réalisent la manifestation en la « mesurant » par leur extension effective à partir du Soleil (voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. III).

[7] Dans les termes de la tradition islamique, *el-haqîqah* ou la « vérité » de chaque être, quel qu'il soit, réside dans le Principe divin en tant que celui-ci est lui-même *El-Haqq* ou la « Vérité » au sens absolu.

Silence et solitude

Publié dans les Études traditionnelles*, Mars 1949.*

Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, et dans toutes les tribus sans exception, il existe, outre les rites de divers genres qui ont un caractère collectif, la pratique d'une adoration solitaire et silencieuse, qui est considérée comme la plus profonde et celle qui est de l'ordre le plus élevé[1]. Les rites collectifs, en effet, ont toujours, à un degré ou à un autre, quelque chose de relativement extérieur ; nous disons à un degré ou à un autre, parce que, à cet égard, il faut naturellement, là comme dans toute autre tradition, faire une différence entre les rites qu'on pourrait qualifier d'exotériques, c'est-à-dire ceux auxquels tous participent indistinctement, et les rites initiatiques. Il est d'ailleurs bien entendu que, loin d'exclure ces rites ou de s'y opposer d'une façon quelconque, l'adoration dont il s'agit s'y superpose seulement comme étant en quelque sorte d'un autre ordre ; et il y a même tout lieu de penser que pour être vraiment efficace et produire des résultats effectifs, elle doit présupposer l'initiation comme une condition nécessaire[2].

Au sujet de cette adoration, on a parfois parlé de « prière » mais cela est évidemment inexact, car il n'y a là aucune demande de quelque nature qu'elle puisse être ; les prières formulées généralement dans des chants rituels ne peuvent d'ailleurs s'adresser qu'aux diverses manifestations divines[3], et nous allons voir que c'est de tout autre chose qu'il s'agit ici en réalité. Il serait certainement beaucoup plus juste de parler d'« incantation », en prenant ce mot dans le sens que nous avons défini ailleurs[4] ; on pourrait également dire que c'est une « invocation », en l'entendant dans un sens exactement comparable à celui du *dhikr* dans la tradition islamique, mais en précisant que c'est essentiellement une invocation silencieuse et tout intérieure[5].

---

[1] Les renseignements que nous utilisons ici sont empruntés principalement à l'ouvrage de M. Paul Coze, *L'Oiseau-Tonnerre*, d'où nous tirons également nos citations. Cet auteur fait preuve d'une remarquable sympathie à l'égard des Indiens et de leur tradition ; la seule réserve qu'il y aurait lieu de faire, c'est qu'il paraît assez fortement influencé par les conceptions « métapsychistes », ce qui affecte visiblement quelques-unes de ses interprétations et entraîne notamment parfois une certaine confusion entre le psychique et le spirituel ; mais cette considération n'a d'ailleurs pas à intervenir dans la question dont nous nous occupons ici.

[2] Il va de soi que, ici comme toujours, nous entendons l'initiation exclusivement dans son véritable sens, et non pas dans celui où les ethnologues emploient abusivement ce mot pour désigner les rites d'agrégation à la tribu ; il faudrait avoir bien soin de distinguer nettement ces deux choses, qui en fait existent l'une et l'autre chez les Indiens.

[3] Ces manifestations divines semblent, dans la tradition des Indiens, être le plus habituellement réparties suivant une division quaternaire, conformément à un symbolisme cosmologique qui s'applique à la fois aux deux points de vue macrocosmique et microcosmique.

[4] Voir *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XXIV.

[5] Il n'est pas sans intérêt de remarquer à ce propos que certaines *turuq* islamiques, notamment celle des *Naqshabendiyah*, pratiquent aussi un *dhikr* silencieux.

Voici ce qu'écrit à ce sujet Ch. Eastman[6] : « L'adoration du Grand Mystère était silencieuse, solitaire, sans complication intérieure ; elle était silencieuse parce que tout discours est nécessairement faible et imparfait, aussi les âmes de nos ancêtres atteignaient Dieu dans une adoration sans mots ; elle était solitaire parce qu'ils pensaient que Dieu est plus près de nous dans la solitude, et les prêtres n'étaient point là pour servir d'intermédiaires entre l'homme et le Créateur[7]. » Il ne peut pas, en effet y avoir d'intermédiaires en pareil cas, puisque cette adoration tend à établir une communication directe avec le Principe suprême, qui est désigné ici comme le « Grand Mystère ».

Non seulement ce n'est que dans et par le silence que cette communication peut être obtenue, parce que le « Grand Mystère » est au delà de toute forme et de toute expression, mais le silence lui-même « est le Grand Mystère » ; comment faut-il entendre au juste cette affirmation ? D'abord, on peut rappeler à ce propos que le véritable « mystère » est essentiellement et exclusivement l'inexprimable, qui ne peut évidemment être représenté que par le silence[8] ; mais, de plus, le « Grand Mystère » étant le non-manifesté, le silence lui-même, qui est proprement un état de non-manifestation, est par là comme une participation ou une conformité à la nature du Principe suprême. D'autre part, le silence, rapporté au Principe, est, pourrait-on dire, le Verbe non proféré ; c'est pourquoi « le silence sacré est la voix du Grand Esprit », en tant que celui-ci est identifié au principe même[9] ; et cette voix, qui correspond à la modalité principielle du son que la tradition hindoue désigne comme *parâ* ou non-manifestée[10], est la réponse à l'appel de l'être en adoration : appel et réponse également silencieux, étant une aspiration et une illumination purement intérieures l'une et l'autre.

Pour qu'il en soit ainsi, il faut d'ailleurs que le silence soit en réalité quelque chose de plus que la simple absence de toute parole ou de tout discours, fussent-ils formulés seulement d'une façon toute mentale ; et, en effet, ce silence est essentiellement pour les Indiens « le parfait équilibre des trois parties de l'être », c'est-à-dire de ce qu'on peut, dans la terminologie occidentale désigner comme l'esprit, l'âme et le corps, car l'être tout entier, dans tous les éléments qui le constituent, doit participer à l'adoration pour qu'un résultat pleinement valable puisse en être obtenu. La nécessité de cette condition d'équilibre est facile à comprendre, car l'équilibre est, dans la manifestation même, comme l'image ou le reflet de l'indistinction principielle du non-manifesté, indistinction qui est bien représentée

---

[6] Ch. Eastman, cité par M. Paul Coze, est un Sioux d'origine, qui paraît, malgré une éducation « blanche », avoir bien conservé la conscience de sa propre tradition ; nous avons d'ailleurs des raisons de penser qu'un tel cas est en réalité loin d'être aussi exceptionnel qu'on pourrait le croire quand on s'en tient à certaines apparences tout extérieures.

[7] Le dernier mot, dont l'emploi est sans doute dû uniquement ici aux habitudes du langage européen, n'est certainement pas exact si l'on veut aller au fond des choses, car, en réalité, le « Dieu créateur » ne peut proprement trouver place que parmi les aspects manifestés du Divin.

[8] Voir *Aperçus sur l'Initiation,* chap. XVII.

[9] Nous faisons cette restriction parce que, dans certains cas, l'expression de « Grand Esprit », ou ce qu'on traduit ainsi, apparaît aussi comme étant seulement la désignation particulière d'une des manifestations divines.

[10] Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLVII.

aussi par le silence, de sorte qu'il n'y a aucunement lieu de s'étonner de l'assimilation qui est ainsi établie entre celui-ci et l'équilibre[11].

Quant à la solitude, il convient de remarquer tout d'abord que son association avec le silence est en quelque sorte normale et même nécessaire, et que, même en présence d'autres êtres, celui qui fait en lui le silence parfait s'isole forcément d'eux par là même ; du reste, silence et solitude sont aussi impliqués également l'un et l'autre dans la signification du terme sanscrit *mauna*, qui est sans doute, dans la tradition hindoue, celui qui s'applique le plus exactement à un état tel que celui dont nous parlons présentement[12]. La multiplicité, étant inhérente à la manifestation, et s'accentuant d'autant plus, si l'on peut dire, qu'on descend à des degrés plus inférieurs de celle-ci, éloigne donc nécessairement du non-manifesté ; aussi l'être qui veut se mettre en communication avec le Principe doit-il avant tout faire l'unité en lui même, autant qu'il est possible, par l'harmonisation et l'équilibre de tous ses éléments, et il doit aussi, en même temps, s'isoler de toute multiplicité extérieure à lui. L'unification ainsi réalisée, même si elle n'est encore que relative dans la plupart des cas, n'en est pas moins, suivant la mesure des possibilités actuelles de l'être, une certaine conformité à la « non-dualité » du Principe ; et, à la limite supérieure, l'isolement prend le sens du terme sanscrit *kaivalya*, qui, exprimant en même temps les idées de perfection et de totalité, en arrive, quand il a toute la plénitude de sa signification, à désigner l'état absolu et inconditionné, celui de l'être qui est parvenu à la Délivrance finale.

À un degré beaucoup moins élevé que celui-là, et qui n'appartient même encore qu'aux phases préliminaires de la réalisation, on peut faire remarquer ceci : là où il y a nécessairement dispersion, la solitude, en tant qu'elle s'oppose à la multiplicité et qu'elle coïncide avec une certaine unité, est essentiellement concentration ; et l'on sait quelle importance est donnée effectivement à la concentration, par toutes les doctrines traditionnelles sans exception, en tant que moyen et condition indispensable de toute réalisation. Il nous paraît peu utile d'insister davantage sur ce dernier point, mais il est une autre conséquence sur laquelle nous tenons encore à appeler plus particulièrement l'attention en terminant : c'est que la méthode dont il s'agit, par là même qu'elle s'oppose à toute dispersion des puissances de l'être, exclut le développement séparé et plus ou moins désordonné de tels ou tels de ses éléments, et notamment celui des éléments psychiques cultivés en quelque sorte pour eux-mêmes, développement qui est toujours contraire à l'harmonie et à l'équilibre de l'ensemble. Pour les Indiens, d'après M. Paul Coze, « il semble que, pour développer l'*orenda*[13], intermédiaire entre le matériel et le spirituel,

---

[11] Il est à peine besoin de rappeler que l'indistinction principielle dont il s'agit ici n'a rien de commun avec ce qu'on peut aussi désigner par le même mot pris dans un sens inférieur, nous voulons dire la pure potentialité indifférenciée de la *materia prima*.

[12] Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, 3ème édition, chap. XXIII.

[13] Ce mot *orenda* appartient proprement à la langue des Iroquois, mais, dans les ouvrages européens, on a pris l'habitude, pour plus de simplicité, de l'employer uniformément à la place de tous les autres termes de même signification qui se rencontrent chez les divers peuples indiens : ce qu'il désigne est l'ensemble de toutes les différentes

il faille avant tout dominer la matière et tendre au divin » ; cela revient en somme à dire qu'ils ne considèrent comme légitime d'aborder le domaine psychique que « par en haut », les résultats de cet ordre n'étant obtenus que d'une façon tout accessoire et comme « par surcroît », ce qui est en effet le seul moyen d'en éviter les dangers ; et, ajouterons-nous, cela est assurément aussi loin que possible de la vulgaire « magie » qu'on leur a trop souvent attribuée, et qui est même tout ce qu'ont cru voir chez eux des observateurs profanes et superficiels, sans doute parce qu'eux-mêmes n'avaient pas la moindre notion de ce que peut être la véritable spiritualité.

---

modalités de la force psychique et vitale, c'est donc à peu près exactement l'équivalent du *prâna* de la tradition hindoue et du *k'i* de la tradition extrême-orientale.

La science profane devant les doctrines traditionnelles

Publié dans les Études traditionnelles*, avril-mai l950.*

Bien que nous ayons souvent précisé quelle devait être normalement, vis-à-vis de la science profane, l'attitude de quiconque représente ou plus simplement expose une doctrine traditionnelle quelle qu'elle soit, il semble, d'après certaines réflexions dont on nous a fait part de divers côtés en ces derniers temps, que tous ne l'aient pas encore parfaitement compris. Nous devons d'ailleurs reconnaître qu'il y a à cela une excuse : c'est que l'attitude dont il s'agit est difficilement concevable pour ceux qui sont plus ou moins affectés par l'esprit moderne, c'est-à-dire pour l'immense majorité de nos contemporains, du moins dans le monde occidental ; rares sont ceux qui réussissent à se débarrasser entièrement des préjugés qui sont inhérents à cet esprit, et qui leur ont été imposés par l'éducation qu'ils ont reçue et par le milieu même où ils vivent. Or, parmi ces préjugés, un des plus forts est certainement la croyance à la valeur de la science moderne, qui est en réalité la même chose que la science profane ; de là résulte inévitablement, chez beaucoup, une sorte de volonté plus ou moins inconsciente de ne pas admettre que les résultats réels ou supposés de cette science soient quelque chose dont on puisse ne tenir aucun compte.

Nous rappellerons tout d'abord que, dans quelque ordre que ce soit, c'est le point de vue profane lui-même qui est illégitime comme tel ; et ce point de vue consiste essentiellement à envisager les choses sans les rattacher à aucun principe transcendant, et comme si elles étaient indépendantes de tout principe, qu'il ignore purement et simplement, quand il ne va pas jusqu'à le nier d'une façon plus ou moins explicite. Cette définition est également applicable au domaine de l'action et à celui de la connaissance ; dans ce dernier, il est bien évident que tel est le cas de la science moderne tout entière, et, par conséquent, celle-ci n'a aucun droit à être considérée comme une véritable connaissance, puisque, même s'il lui arrive d'énoncer des choses qui soient vraies, la façon dont elle les présente n'en est pas moins illégitime, et elle est en tout cas incapable de donner la raison de leur vérité, qui ne peut résider que dans leur dépendance à l'égard des principes. Il est d'ailleurs bien entendu que, dès lors que nous parlons de connaissance, ceci ne concerne pas les applications pratiques auxquelles cette science peut donner lieu ; ces applications, en effet, sont tout à fait indépendantes de la valeur de la science comme telle, et par conséquent, elles ne nous intéressent pas ici. Du reste, les savants eux-mêmes reconnaissent assez volontiers qu'ils utilisent des forces dont ils ignorent complètement la nature ; cette ignorance est sans doute pour beaucoup dans le caractère dangereux que ces applications présentent trop souvent, mais c'est là une autre question sur laquelle nous n'avons pas à insister actuellement.

On pourrait se demander si, malgré tout, une telle science ne peut pas être légitimée, en rétablissant, pour la part de vérité qu'elle peut contenir dans un ordre relatif, le lien avec les principes, qui seul permettrait de comprendre effectivement cette vérité comme telle. Assurément, cela n'est pas impossible dans certains cas, mais alors ce n'est plus de la même science qu'il s'agirait en réalité, puisque cela impliquerait un changement complet de point de vue, et que, par là même, un point de vue traditionnel serait substitué au point de vue profane ; il ne faut pas oublier qu'une science ne se définit pas uniquement par son objet, mais aussi par le point de vue sous lequel elle le considère. S'il en était ainsi, ce qui pourrait être conservé devrait être soigneusement distingué de ce qui serait au contraire à éliminer, c'est-à-dire de toutes les conceptions fausses auxquelles l'ignorance des principes n'a permis que trop facilement de s'introduire ; et la formulation même des vérités aurait le plus souvent besoin d'être rectifiée, car elle est presque toujours influencée plus ou moins gravement par ces conceptions fausses auxquelles les vérités en question se trouvent associées dans la science profane. Nous avons nous-même, dans un de nos ouvrages, donné à ce sujet quelques indications en ce qui concerne certaines parties des mathématique modernes[1] ; et qu'on ne vienne pas dire que, dans un cas comme celui-là, la rectification de la terminologie n'aurait que peu d'importance au fond, voire même qu'elle ne mériterait pas l'effort qu'elle exigerait, sous prétexte que les mathématiciens eux-mêmes ne sont pas dupes des absurdités impliquées dans le langage qu'il emploient. D'abord, un langage erroné suppose toujours forcément quelque confusion dans la pensée même, et il est plus grave qu'on ne pourrait le croire de s'obstiner à ne pas vouloir dissiper cette confusion et à la traiter comme une chose négligeable ou indifférente. Ensuite, même si les mathématiciens professionnels ont fini par s'apercevoir de la fausseté de certaines idées, il n'en est pas moins vrai que, en continuant à employer des façons de parler qui reflètent ces mêmes idées fausses, ils contribuent à répandre celles-ci ou à les entretenir chez tous ceux qui reçoivent leur enseignement dans une mesure quelconque, directement ou indirectement, et qui n'ont pas la possibilité d'examiner les choses d'aussi près qu'eux. Enfin, et ceci est encore plus important, le fait de se servir d'une terminologie à laquelle on n'attache plus aucune signification plausible n'est pas autre chose qu'une des manifestations de la tendance de plus en plus accentuée de la science actuelle à se réduire à un « conventionalisme » vide de sens, tendance qui est elle-même caractéristique de la phase de « dissolution » succédant à celle de « solidification » dans les dernières périodes du cycle[2]. Il serait vraiment curieux, et d'ailleurs bien digne d'une époque de désordre intellectuel comme la nôtre, que certains, en voulant montrer que les objections que nous avons formulées contre leur science ne sont pas réellement applicables en ce qui les concerne, mettent précisément en avant un argument qui ne fait au contraire qu'y apporter une confirmation encore plus complète !

---

[1] Voir *Les Principes du Calcul infinitésimal*.
[2] Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*.

Ceci nous amène directement à une considération d'ordre plus général : nous savons qu'on nous reproche parfois de faire état, contre la science moderne, de théories que les savants eux-mêmes n'admettent plus guère actuellement, ou sur lesquelles ils font tout au moins des réserves que ne faisaient pas leurs prédécesseurs. Pour prendre un exemple, il est exact, en effet, que le transformisme a perdu beaucoup de terrain dans les milieux « scientifiques », sans qu'on puisse toutefois aller jusqu'à dire qu'il n'y compte plus de partisans, ce qui serait une exagération manifeste ; mais il n'est pas moins exact qu'il continue à s'étaler comme précédemment, et avec la même assurance « dogmatique », dans les manuels d'enseignement et dans les ouvrages de vulgarisation, c'est-à-dire en somme dans tout ce qui est accessible en fait à ceux qui ne sont pas des « spécialistes », si bien que, en ce qui concerne l'influence qu'il exerce sur la mentalité générale, il n'y a véritablement rien de changé, et il garde toujours, si l'on peut dire, la même « actualité » sous ce rapport. On devra d'ailleurs bien comprendre que l'importance que nous attachons à ce fait, qu'on peut constater aussi pour toute sorte d'autres théories « périmées » ou « dépassées », suivant les expressions à la mode, ne tient nullement à ce que nous portons un intérêt particulier à la masse du « grand public » ; la vraie raison en est que ces théories affectent indistinctement par là tous ceux qui, comme nous venons de le dire, ne sont pas des « spécialistes », et parmi lesquels il en est sûrement, si peu nombreux qu'ils soient, qui, s'ils ne subissaient pas de telles influences, auraient des possibilités de compréhension que, par contre, on ne peut guère s'attendre à rencontrer chez les savants irrémédiablement enfermés dans leurs « spécialités ». À vrai dire, d'ailleurs, nous ne sommes pas bien sûr que, si beaucoup de ces savants ont renoncé pour leur propre compte aux formes grossières du transformisme, ce ne soit pas tout simplement pour le remplacer par des conceptions qui, pour être plus subtiles, ne valent pas mieux au fond et n'en sont même peut-être que plus dangereuses ; en tout cas, pourquoi entretiennent-ils une fâcheuse équivoque en continuant à parler d'« évolution » comme ils le font toujours, si vraiment ce qu'ils entendent par là n'a plus guère de rapport avec ce qu'on était habitué jusqu'ici à désigner par ce mot, et faut-il voir là encore une des manifestations du « conventionalisme » scientifique actuel, ou simplement un exemple de la tendance qu'ont aujourd'hui les mots, même dans l'usage courant, à perdre complètement leur sens normal ? Quoi qu'il en soit, ce qui est assez étrange, c'est que, tandis que certains nous font grief de ne pas prendre suffisamment en considération ce qu'on pourrait appeler l'« actualité » scientifique, il est aussi, dans d'autres milieux, des gens qui, au contraire ne nous pardonnent certainement pas de penser et de dire que le matérialisme n'est plus maintenant le seul danger qu'il y ait lieu de dénoncer, ni même le principal ou le plus redoutable ; il faut croire qu'il est bien difficile de satisfaire tout le monde, et d'ailleurs nous devons dire que c'est là une chose dont, pour notre part, nous ne nous sommes jamais beaucoup préoccupé.

Revenons maintenant à la question de la légitimation des sciences modernes : si cette légitimation est possible pour certaines d'entre elles comme nous l'avons dit, il n'en est cependant pas ainsi pour toutes également, car il y a à cela une condition nécessaire, qui est qu'une science ait un objet qui soit légitime en lui-même, si la façon dont elle l'envisage ne l'est pas en raison de son caractère profane. Or cette

condition n'est pas remplie par les sciences, nous devrions plutôt dire les prétendues sciences, qui ne sont en réalité rien de plus ni d'autre que des produits spécifiques de la déviation moderne ; un cas tout à fait typique en ce genre est celui de la psychanalyse, et il n'y a pas lieu de chercher à rattacher à des principes supérieurs ce qui n'est proprement qu'une aberration due à l'action d'influences psychiques de l'ordre le plus bas ; autant vaudrait essayer de légitimer le spiritisme ou les divagations « surréalistes » qui ont en somme une origine toute semblable, la seule différence étant que ces choses ne sont pas admises dans les cadres de l'enseignement « officiel ». D'autre part, en ce qui concerne celles des sciences modernes qui ont tout au moins un objet légitime, il ne faut pas oublier que, pour beaucoup d'entre elles, il y aurait lieu de tenir compte du caractère de « résidus » qu'elles présentent par rapport à certaines sciences anciennes, ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions, si bien que leur légitimation équivaudrait proprement à une restauration plus ou moins intégrale des sciences traditionnelles auxquelles elles correspondent ainsi et dont elles ne sont réellement que des vestiges dégénérés par suite de l'oubli des principes ; mais cette restauration même n'irait pas sans difficultés, car, parmi ces sciences traditionnelles, il en est, comme l'astrologie par exemple, dont la véritable « clef » semble bien perdue, et qu'en tout cas il faudrait bien se garder de confondre avec les déformations de date plus ou moins récente qu'on rencontre aujourd'hui sous le même nom, et qui sont elles-mêmes fortement affectées par le point de vue profane qui envahit tout de plus en plus.

La question que nous venons d'examiner n'a d'ailleurs actuellement qu'un intérêt en quelque sorte « théorique », car, en fait, la légitimation dont il s'agit n'a encore été entreprise dans aucun cas, de sorte que, quand on a affaire à la science moderne, on se trouve toujours uniquement en présence de la science profane. Celle-ci ne peut être considérée, par rapport aux doctrines traditionnelles, que comme purement et simplement inexistante ; en d'autres termes, il n'y a aucunement à se préoccuper de savoir si elle se trouve en accord ou en désaccord avec ces doctrines, avec lesquelles, en raison de son défaut de principes, elle ne saurait avoir aucun rapport effectif. S'il y a désaccord, on peut être certain que l'erreur est forcément du côté de la science profane, les données traditionnelles ne pouvant faire l'objet d'aucun doute pour quiconque en comprend la véritable nature ; si au contraire il y a accord, c'est tant mieux pour cette science, mais pour elle seulement, car cela montre qu'elle est parvenue, quoique par des voies fort détournées et incertaines, à atteindre la vérité sur quelques points particuliers. Cette rencontre, qui n'a qu'un caractère tout accidentel, n'importe en rien aux doctrines traditionnelles, car celles-ci n'ont nul besoin d'une « confirmation » extérieure quelconque ; ce serait d'ailleurs une singulière confirmation que celle qu'on prétendrait obtenir en faisant appel à une science pour laquelle les vérités dont il s'agit ne peuvent jamais, comme tout l'ensemble de ses théories, apparaître que comme de simples hypothèses plus ou moins probables. Il n'y a pas lieu davantage, et pour les mêmes raisons, de chercher à associer à des données traditionnelles des idées empruntées à la science profane ou inspirées plus ou moins directement de celle-ci ; c'est là une entreprise parfaitement vaine, et qui ne peut être que le fait de ceux qui, comme les occultistes par exemple, ignorent totalement la portée réelle des éléments fragmentaires qu'ils ont pris dans ce

qu’ils on pu connaître de diverses traditions ; nous avons déjà expliqué assez souvent l’inanité de ce genre de constructions « syncrétiques » et hybrides pour qu’il ne soit pas nécessaire de nous y étendre de nouveau.

D’autre part, nous avons eu aussi l’occasion de faire remarquer la faiblesse, pour ne pas dire plus, de l’attitude qu’on est convenu d’appeler « apologétique », et qui consiste à vouloir défendre une tradition contre des attaques telles que celles de la science moderne en discutant les arguments de celle-ci sur son propre terrain, ce qui ne va presque jamais sans entraîner des concessions plus ou moins fâcheuses, et ce qui implique en tout cas une méconnaissance du caractère transcendant de la doctrine traditionnelle. Cette attitude est habituellement celle d’exotéristes, et l’on peut penser que, bien souvent, ils sont surtout poussés par la crainte qu’un plus ou moins grand nombre d’adhérents de leur tradition ne s’en laissent détourner par les objections scientifiques ou soi disant telles qui sont formulées contre elle ; mais, outre que cette considération « quantitative » est elle-même d’un ordre assez profane, ces objections méritent d’autant moins qu’on y attache une telle importance que la science dont elles s’inspirent change continuellement, ce qui devrait suffire à prouver leur peu de solidité. Quand on voit, par exemple, des théologiens se préoccuper d’« accorder la Bible avec la science », il n’est que trop facile de constater combien un tel travail est illusoire, puisqu’il est constamment à refaire à mesure que les théories scientifiques se modifient, sans compter qu’il a toujours l’inconvénient de paraître solidariser la tradition avec l’état présent de la science profane, c’est-à-dire avec des théories qui ne seront peut-être plus admises par personne au bout de quelques années, si même elles ne sont pas déjà abandonnées par les savants, car cela aussi peut arriver, les objections qu’on s’attache à combattre ainsi étant plutôt ordinairement le fait des vulgarisateurs que celui des savants eux-mêmes. Au lieu d’abaisser maladroitement les Écritures sacrées à un pareil niveau, ces théologiens feraient assurément beaucoup mieux de chercher à en approfondir autant que possible le véritable sens, et de l’exposer purement et simplement pour le bénéfice de ceux qui sont capables de le comprendre, et qui, s’ils le comprenaient effectivement, ne seraient plus tentés par là même de se laisser influencer par les hypothèses de la Science profane, non plus d’ailleurs que par la « critique » dissolvante d’une exégèse moderniste et rationaliste, c’est-à-dire essentiellement anti-traditionnelle, dont les prétendus résultats n’ont pas davantage à être pris en considération par ceux qui ont conscience de ce qu’est réellement la tradition. Quiconque expose une doctrine traditionnelle, exotérique aussi bien qu’ésotérique, a non seulement le droit le plus strict, mais même le devoir de se garder de la moindre compromission avec le point de vue profane, dans quelque domaine que ce soit ; mais où sont aujourd’hui, en Occident, ceux qui comprennent encore qu’il doit en être ainsi ? Certains diront peut-être que, après tout, c’est là l’affaire des théologiens, puisque ce sont eux que nous venons de prendre comme exemple, et non pas la nôtre ; mais nous ne sommes pas de ceux qui estiment qu’on peut se désintéresser des atteintes portées à une tradition quelconque, et qui sont même toujours prêts à se féliciter des attaques qui visent une tradition autre que la leur, comme s’il s’agissait de coups dirigés contre des « concurrents », et comme si ces attaques n’atteignaient pas toujours, en définitive, l’esprit traditionnel lui-même ; et le genre d’« apologétique » dont nous avons parlé ne montre que trop à quel point

elles ont réussi à affaiblir cet esprit traditionnel chez ceux-là mêmes qui s'en croient les défenseurs.

Maintenant, il est encore un point qu'il nous faut bien préciser pour éviter tout malentendu : il ne faudrait certes pas penser que celui qui entend se maintenir dans une attitude rigoureusement traditionnelle doit dès lors s'interdire de jamais parler des théories de la science profane ; il peut et doit au contraire, quand il y a lieu, en dénoncer les erreurs et les dangers, et cela surtout lorsqu'il s'y trouve des affirmations allant nettement à l'encontre des données de la tradition ; mais il devra le faire toujours de telle façon que cela ne constitue aucunement une discussion « d'égal à égal », qui n'est possible qu'à la condition de se placer soi-même sur le terrain profane. En effet, ce dont il s'agit réellement en pareil cas, c'est un jugement formulé au nom d'un autorité supérieure, celle de la doctrine traditionnelle, car il est bien entendu que c'est cette doctrine seule qui compte ici et que les individualités qui l'expriment n'ont pas la moindre importance en elles-mêmes ; or on n'a jamais osé prétendre, autant que nous sachions, qu'un jugement pouvait être assimilé à une discussion ou à une « polémique ». Si, par un parti pris dû à l'incompréhension et dont la mauvaise foi n'est malheureusement pas toujours absente, ceux qui méconnaissent l'autorité de la tradition prétendent voir de la « polémique » là où il n'y en a pas l'ombre, il n'y a évidemment aucun moyen de les en empêcher, pas plus qu'on ne peut empêcher un ignorant ou un sot de prendre les doctrines traditionnelles pour de la « philosophie », mais cela ne vaut même pas qu'on y prête la moindre attention ; du moins tous ceux qui comprennent ce qu'est la tradition, et qui sont les seuls dont l'avis importe, sauront-ils parfaitement à quoi s'en tenir ; et, quant à nous, s'il est des profanes qui voudraient nous entraîner à discuter avec eux, nous les avertissons une fois pour toutes que, comme nous ne saurions consentir à descendre à leur niveau ni à nous placer à leur point de vue, leurs efforts tomberont toujours dans le vide.

« Discours contre les discours »

Discours que René Guénon, professeur de philosophie, prononça fin juin 1917 à la distribution de prix au collège de Saint-Germain-en-Laye, où il avait enseigné pendant l'année scolaire 1916-1917, et qui fut publié dans le « Bulletin municipal » de la localité.

Monsieur le Président,

Mesdames, Messieurs,

Chers Élèves,

En prenant la parole aujourd'hui devant vous pour me confirmer à l'usage, je me sens, je l'avoue, un peu gêné lorsque ma pensée se reporte aux circonstances tragiques dans lesquelles nous vivons depuis bientôt trois ans, et qui devraient, semble-t-il, bannir de nos esprits toute préoccupation étrangère. Aussi j'éprouve un véritable scrupule, et comme un besoin de m'excuser et de me justifier, même, et peut-être surtout, à mes propres yeux. L'heure, en effet, est-elle bien aux discours ? et est-il bien logique d'accepter la tâche d'en prononcer un, lorsqu'on est convaincu, comme je le suis, de la parfaite inutilité de tous ces déploiements d'éloquence plus ou moins sonore, dont certaines solennités sont l'habituelle occasion ? Mais il est des usages auxquels, n'ayant pas le pouvoir de les changer, on est forcé de se soumettre ; et, si du moins ce discours pouvait avoir pour résultat, assez paradoxal en apparence, de vous persuader de la vanité de cette éloquence à laquelle je viens de faire allusion, je crois que nous n'aurions pas tout à fait perdu notre temps.

On a dit, sans doute en plaisantant, que le langage avait été donné à l'homme pour déguiser sa pensée ; mais ceci renferme pourtant une vérité plus profonde qu'on ne serait tenté de le supposer au premier abord, à la condition, toutefois, d'ajouter que ce déguisement peut être inconscient et involontaire. En effet le rôle essentiel du langage est d'exprimer la pensée, c'est-à-dire de la revêtir d'une forme extérieure et sensible, au moyen de laquelle nous puissions la communiquer à nos semblables, dans la mesure, du moins où elle est communicable ; et c'est sur cette restriction que j'appelle plus particulièrement votre attention. Peut-on dire que l'expression soit jamais adéquate à la pensée, et toute traduction n'est-elle pas, par sa nature même, forcément infidèle ? « Traduttore, traditore », dit un proverbe italien bien connu, qui, pour ressembler un peu à un jeu de mots dans son extrême concision, n'en est pas moins juste, et à tel point qu'il est extrêmement difficile et rare de trouver, dans deux langues différents, et même assez voisines l'une de l'autre, des termes qui se correspondent exactement, de telle sorte que plus une traduction veut être littérale, plus elle s'éloigne, bien souvent, de l'esprit du texte. Et s'il en est ainsi lorsqu'il

s’agit simplement de passer d’une langue à une autre, c’est-à-dire d’une certaine forme sensible à une autre forme de même nature, de changer en quelque sorte le vêtement de la pensée, combien ne doit-il pas être plus difficile encore de faire entrer dans les formes étroites et rigides du langage cette pensée elle-même, qui est essentiellement indépendante de tout signe extérieur et radicalement hétérogène à son expression ? Pour comprendre combien la pensée pure doit être par là amoindrie, réduite et comme schématisée, il ne faut qu’un instant de réflexion, à moins qu’on ne partage les illusions de certains philosophes qui, aveuglés par l’esprit de système, ont cru que toute la pensée pouvait et devait s’enfermer dans une sorte de formule conçue suivant le type mathématique. Ce qui est vrai, au contraire, c’est que ce qu’expriment les mots ou les signes n’est jamais le tout de la pensée, que celle-ci contient toujours en elle-même une part d’inexprimable, donc d’incommunicable, et que cette part est d’autant plus grande que la pensée est d’un ordre plus élevé, parce qu’elle est alors plus éloignée de toute figuration sensible. Ce que nous pouvons livrer à nos semblables, ce n’est donc pas notre pensée elle-même, ce n’en est qu’un reflet plus ou moins indirect et lointain, un symbole plus ou moins obscur et voilé ; et c’est pourquoi le langage, vêtement de la pensée, en est forcément aussi, et par là même, le déguisement.

Mais, que le langage soit un déguisement de la pensée, cela suppose encore, évidemment, qu’il y a une pensée cachée derrière les mots ; en est-il toujours ainsi pour tous les hommes ? On peut être tenté d’en douter, et de se demander si, pour certains, les mots eux-mêmes n’arrivent pas à prendre presque entièrement la place d’une pensée absente. N’en est-il pas beaucoup trop qui, incapables de penser vraiment et profondément, parviennent pourtant à s’en donner l’illusion à eux-mêmes, et quelquefois à la donner aux autres, en enchaînant avec plus ou moins d’habileté et d’art des mots qui ne sont guère que des formes vides, des sons qui, pour présenter peut-être un assemblage harmonieux, n’en sont pas moins dépourvus de signification réelle ? Certes, le langage rend à la pensée de grands et précieux services, non seulement en nous fournissant un moyen de la transmettre autant qu’elle en est susceptible, mais aussi en nous aidant à la préciser et en nous permettant de nous la mieux définir à nous-mêmes, de la rendre plus complètement et plus clairement consciente ; mais, à côté de ces avantages incontestables, il y a de graves inconvénients auxquels donne lieu le langage, ou, si l’on préfère, l’abus du langage, et dont le moindre n’est pas ce verbalisme que je vous dénonçais tout à l’heure, verbalisme dont ce qu’on est convenu d’appeler l’éloquence n’est trop souvent que la déplorable manifestation.

On se tromperait étrangement, en effet, si l’on s’imaginait que le succès des orateurs les plus réputés est dû, dans la plupart des cas, à la vérité, à la justesse ou à l’élévation des idées qu’ils expriment. Il n’est pas nécessaire d’avoir des idées pour être éloquent, et peut-être même serait-ce plutôt un obstacle, surtout lorsqu’on veut s’adresser à la foule ; car, il faut bien le reconnaître, la grande masse des hommes a des impressions bien plus que des idées, et c’est pourquoi elle se laisse si facilement subjuguer et entraîner par des mots qui, d’ordinaire, sont d’autant plus sonores qu’ils sont plus vides de sens, et par là d’autant plus aptes à tenir lieu de pensée à ceux qui

n'en ont pas. Aussi le pouvoir de l'orateur, et plus spécialement de l'orateur populaire, est-il, presque exclusivement, un pouvoir d'ordre physique : les gestes, les attitudes, les jeux de la physionomie, les intonations de la voix, l'harmonie des phrases, voilà quels en sont les principaux éléments. L'orateur a, sous ce rapport, plus d'un point de ressemblance avec l'acteur : ce qui importe, c'est beaucoup moins ce qu'il dit que la façon dont il le dit ; c'est aux facultés sensibles de son auditoire qu'il s'adresse, souvent aussi à ses sentiments ou à ses passions, parfois à son imagination, mais bien rarement à son intelligence. Et ce rôle prépondérant des moyens physiques dans l'art, j'allais dire dans le jeu de l'orateur, nous explique pourquoi les discours de ceux qui ont exercé la plus grande influence sur les foules nous apparaissent, à la lecture, d'une étonnante insignifiance, d'une désespérante banalité. C'est aussi pourquoi il est fort rare qu'un même homme unisse en lui les dons si divers de l'écrivain et de l'orateur : l'écrivain, qui n'a pas à sa disposition les mêmes moyens extérieurs, a besoin de qualités d'un tout autre ordre, moins brillantes peut-être, mais aussi moins superficielles et plus solides au fond ; et d'ailleurs l'œuvre de l'orateur n'a sa raison d'être que dans une circonstance déterminée et passagère, tandis que celle de l'écrivain doit avoir normalement une portée plus durable. Du moins, il devrait en être ainsi, mais bien entendu, il y a en fait bien des écrivains dont les phrases ne contiennent pas plus de pensée que celles des orateurs dont je viens de parler, et bien de la littérature qui n'est en somme que de la mauvaise éloquence, et qui, fixée sur le papier, n'a même pas les charmes artificiels que pourrait lui prêter une diction agréable ou savante ; et naturellement, en m'attaquant à l'éloquence verbale, j'entends y faire rentrer aussi, et au même titre, toute cette vaine littérature.

Maintenant, quelles sont les causes qui donnent naissance à ce verbalisme creux et stérile ? Elles sont sans doute assez complexes, et je ne voudrais pas m'engager ici dans une étude trop approfondie de cette question. Il se peut que, parmi ces causes il y en ait qui soient inhérentes à la nature humaine en général, ou plus particulièrement au tempérament de certains peuples ou de certains ; mais c'est aussi, en partie, une affaire d'éducation. Comme les Athéniens autrefois, les Français ont assez généralement la réputation d'avoir un goût exagéré pour l'éloquence, d'aucuns disent pour le bavardage ; et dans cette critique, que nous adressent mêmes nos meilleurs amis, il y a quelque chose de vrai. Je devrais dire plutôt : il y avait quelque chose de vrai, car aujourd'hui, fort heureusement pour nous, il semble que les choses aient un peu changé ; mais j'y reviendrai tout à l'heure. Je viens de vous dire que l'on comparait volontiers, sous ce rapport, les Français aux Athéniens ; faut-il admettre, pour l'expliquer, que notre tempérament national se rapproche étrangement de celui des anciens Grecs ? Je ne le crois pas ; je croirai plutôt qu'une telle similitude qui ne se fonde sur aucune communauté de race, se justifie seulement par l'influence exagérée et trop exclusive que la civilisation hellénique a exercée sur la nôtre, c'est-à-dire qu'elle est surtout le produit artificiel d'une certaine éducation. Assurément, il ne faut ni méconnaître ni mépriser ce qu'ont fait les Grecs dans divers domaines ; mais il ne faut pas non plus, dans l'excès d'une admiration qui touche parfois au fanatisme, croire qu'il n'existe rien qui vaille en dehors de ce qu'ils ont fait, ni se refuser à voir, à côté de leurs mérites qui sont très réels, leurs défauts qui ne le sont pas moins, et dont un des plus marqués est précisément la fâcheuse tendance au

verbalisme. Ce défaut est nettement sensible jusque chez les plus grands d'entre eux ; et chez Platon lui-même, le type le plus représentatif peut-être de la mentalité hellénique, la dialectique trop subtile, pour qui l'examine en toute impartialité et en évitant de s'en laisser imposer par la beauté de la forme, apparaît souvent comme n'étant au fond qu'un amusement assez vain, qui repose beaucoup plus sur les mots que sur les idées, et qui ne saurait conduire à aucune conclusion vraiment profonde. J'ai parlé de la beauté de la forme ; c'est que les Grecs, il ne faut pas l'oublier, étaient avant tout des artistes, qu'ils l'étaient en tout ce qu'ils faisaient, et qu'ils poussaient à l'extrême le culte de la forme, au détriment de la profondeur et de l'étendue de la pensée ; on pourrait même dire, sans aucune exagération, qu'ils ne concevaient rien au-delà de la forme et de ses limitations, à tel point que, pour eux, fini et parfait étaient des termes synonymes. Sans doute, l'art, en lui-même, n'est ni à négliger ni à dédaigner ; mais il faut savoir mettre chaque chose à sa place, et ne pas permettre à ce culte de la forme, légitime quand il ne dépasse pas certaines bornes, d'envahir le domaine de la pensée pure, ni d'autre part, de réagir outre mesure sur le domaine de l'action. Et pourtant, n'est-ce pas là ce qu'on a fait trop longtemps, sous l'influence et à l'imitation de la civilisation grecque, ou gréco-latine ? Et beaucoup d'entre nous, ceux du moins dont la culture fut à peu près exclusivement littéraire, n'ont-ils pas encore à regretter d'avoir reçu une éducation toute verbale, qui trouvait sa plus complète expression dans le « discours latin », exercice aujourd'hui tombé dans l'oubli ? On peut déplorer la tendance qui pousse certains à abandonner complètement l'étude de l'antiquité ; mais la connaissance réelle et exacte de cette antiquité est tout autre chose que cette rhétorique puérile, qui ne consistait guère qu'en un assemblage de formules copiées servilement ou apprises de mémoire, et appliquées indistinctement à tous les sujets : au lieu que l'idée fût indépendante du mot, comme elle doit l'être naturellement, c'était le mot qui, au contraire, devenait indépendant de l'idée et usurpait sa place.

Cependant, les Français n'ont jamais, autant que les Grecs, abusé de l'éloquence, et elle n'est jamais parvenue à absorber la totalité de leur existence nationale : la Grèce antique est morte de cet abus ; la France, elle, n'en mourra pas. Nous avons suffisamment prouvé déjà que nous étions heureusement capables d'autre chose que de discourir, et nous continuons à le prouver chaque jour. Et c'est bien là, précisément, ce qui montre le caractère assez artificiel qu'avait chez nous ce goût de l'éloquence : les circonstances l'ont rapidement, sinon fait disparaître tout à fait, ce qui ne pouvait se produire d'un seul coup, du moins relégué au dernier plan. On peut dire, sans rien exagérer, que c'est une véritable victoire que nous avons ainsi remportée sur nous-mêmes, sur nos anciennes habitudes ; et ces victoires-là ont leur importance, car elles sont une condition des autres, de celles que nous devons remporter sur l'ennemi. L'éloquence n'est plus guère à la mode, et il est facile de s'apercevoir qu'elle a singulièrement perdu de son prestige ; depuis le début de cette guerre, en effet, qu'est-ce qui a le plus fortement frappé les esprits ? La proclamation de Galliéni aux Parisiens, l'ordre du jour de Joffre lors de la bataille de la Marne, celui de Pétain à Verdun : quelques lignes très simples, disant nettement ce qu'elles veulent dire, sans grands mots, sans détours et sans ornements inutiles, sans aucune vaine phraséologie ; et c'est cela qui restera, croyez-le bien, et qui laissera une

impression autrement durable que les plus beaux discours des hommes politiques, dont certains, pourtant, sont pleins d'un incontestable talent. L'éloquence a reçu un coup dont elle ne se relèvera peut-être jamais, et il n'y a pas lieu de le déplorer ; ne nous laissons plus duper par les mots comme cela nous est arrivé trop souvent, mais sachons désormais, dans tous les domaines, regarder en face les réalités, les voir telles qu'elles sont : voilà assurément une des premières leçons que nous devrons tirer des événements actuels, si nous ne voulons pas avoir souffert en vain.

Nos héroïques soldats perdent-ils la moindre partie de leur temps en discours et en déclarations ? Non, car ils ont plus et mieux à faire, et ils le savent bien : « Res, non verba » ; ce que nous attendions d'eux, ce sont des actes, non des paroles, et ils tiennent. Et vous aussi, chers Élèves, quand le moment sera venu pour vous de quitter ce Collège, vous aurez mieux à faire que de vous attarder aux jeux de l'éloquence : quelques-uns, peut-être, seront encore appelés à prendre place auprès de leurs aînés ; mais ce qui est certain, c'est que tous, même les plus jeunes, vous aurez à remplir d'autres devoirs, une autre tâche plus obscure sans doute, mais non moins nécessaire, pour réparer les ruines que cette longue et terrible lutte aura accumulées, et pour aider les glorieux survivants à recueillir et à faire fructifier toutes les conséquences de leur victoire. Vous aurez encore à lutter sur un autre terrain, car la plupart d'entre vous, vraisemblablement, seront des hommes d'action : il semble bien, aujourd'hui plus que jamais, que le domaine de la pensée pure doive demeurer l'apanage d'un petit nombre, et il est peut-être bon qu'il en soit ainsi, s'il est vrai que la spéculation et l'action vont d'ordinaire assez mal ensemble. Pour être prêts à agir quand il le faudra, et quelle que soit la forme sous laquelle votre activité devra s'exercer, vous aurez à devenir des hommes dans toute l'acception du mot, plus vite et plus tôt que ne le devenaient les jeunes gens de certaines générations qui précédèrent la vôtre, alors qu'il n'y avait pas tant de vides à combler dans tous les rangs de la nation. Travaillez-y donc dès maintenant, chers Élèves, préparez-vous, de toutes les forces de votre intelligence et de votre volonté, au rôle que la patrie, à un jour prochain, sera en droit d'exiger de vous ; habituez-vous, sans retard à envisager sérieusement l'avenir, tout en méditant les exemples d'héroïsme que vous donnent vos aînés, exemples qui vous inciteront à ne jamais faillir à votre devoir, quel qu'il puisse être, pas plus qu'ils n'auront failli au leur au milieu d'épreuves qui sont parmi les plus redoutables que l'humanité, en aucun temps, ait traversées, et dont le souvenir vous rendra votre propre tâche plus facile et moins dure à accomplir.

COMPTES RENDUS DE LIVRES

Publiés dans la *Revue Philosophique*

Mai 1919

- **John Laird. – *Problems of the self***

(1 vol, in-8° de 375 pages, Londres, Macmillan, 1917).

Cet ouvrage est le développement d'une série de conférences faites en mars 1914 à l'Université d'Édimbourg.

L'auteur se propose de montrer l'insuffisance de la « psychologie sans l'âme », c'est-à-dire d'une conception phénoméniste de la psychologie ; mais il ne s'en tient pas à ce point de vue négatif, et il veut indiquer aussi ce qu'est la « psychologie avec l'âme » : pourquoi faut-il admettre une âme, et en quel sens précis doit-on l'entendre ? M. Laird emploie le mot "self" (difficile à traduire en français, et qu'on ne peut guère rendre que par "le soi") de préférence à d'autres termes tels que "personne", "âme", "esprit", etc., parce qu'il lui paraît plus large et moins déterminé, et, par suite, moins susceptible de faire préjuger d'une certaine solution des problèmes dont il s'agit.

Ces problèmes, M. Laird s'attache d'abord à en faire ressortir l'importance primordiale pour l'homme, importance qui, selon lui, doit en faire en quelque sorte le centre et la clef de voûte de toute philosophie. Cherchant ensuite de quelle façon on doit aborder ces questions, auxquelles il n'a d'ailleurs pas la prétention de donner une réponse définitive, il trouve que le meilleur point de départ consiste dans l'analyse de ce qu'il appelle "expériences", entendant par là ce qu'on nomme plus habituellement "états de conscience", "processus mentaux", etc. Cette analyse est précisément ce qui fait l'objet de la psychologie ; mais ici il faut aller plus loin, car les problèmes du "self" et de sa nature dépassent manifestement le domaine de l'investigation psychologique. Est-ce à dire que l'étude qui en est faite ici relève de l'ordre métaphysique, ou s'efforce-t-elle simplement d'y conduire ? En tout cas, l'auteur, au début, se garde de préciser si le point de vue auquel il va se placer est métaphysique ou psychologique.

Quoi qu'il en soit, M. Laird, pour commencer, essaie de définir ce qu'est l'objet de la psychologie ; il montre qu'il est insuffisant d'opposer le psychique au physique, car tout ce qui n'appartient pas au monde physique n'est pas, nécessairement et par là même, de nature psychique. Les "expériences" ne peuvent être définies par quoi que ce soit d'autre ; l'analyse psychologique, qui cherche à en connaître la nature, est, soit directe, soit indirecte. L'analyse indirecte peut être

appelée "interprétative" et elle se base sur l'étude des langues, des institutions, etc. ; quant à l'analyse directe, ce n'est pas autre chose que l'introspection. De là une discussion sur la possibilité de l'introspection et la valeur des résultats qu'elle permet d'obtenir. L'introspection montre que le caractère commun à toutes les "expériences", c'est d'être, non pas des objets pour la conscience, primitivement du moins, mais des modes de relations à un objet ; et cela est vrai pour le sentiment aussi bien, quoique moins manifestement, que pour la connaissance et la volonté. Cette division habituelle des "expériences" en trois classes a un fondement logique qui est le suivant : la connaissance est "adynamique", car elle ne cherche pas à changer son objet et n'est pas affectée par lui ; les deux autres classes sont "dynamiques", mais de façons différentes : le sentiment est essentiellement passif, étant la manière dont le sujet est affecté consciemment par l'objet ; la volonté, au contraire, est l'action ou la réaction consciente du sujet à l'égard de l'objet. Ces diverses sortes d'"expériences", malgré leur distinction, ne sont point isolées, elles sont toujours liées et unies entre elles à chaque moment de la vie psychique ; quel est donc le principe de leur unité ? De plus, chaque moment est lié aussi à ceux qui l'ont précédé et à ceux qui le suivront ; comment expliquer cette continuité ? Ainsi se trouve posée la question du "self" ou de l'âme ; mais, avant de l'aborder définitivement, il faut traiter encore un certain nombre de problèmes préliminaires.

Le premier de ces problèmes est celui du rapport du "self" avec le corps. L'essence du "self" est d'être conscient, et la conscience n'est pas un objet, mais un acte impliquant une relation à un objet. Ce qui porte à confondre le corps avec le "self", ou tout au moins à le regarder comme en faisant partie, c'est surtout la difficulté de distinguer des données du "sens interne » (entendu au sens littéral, comme se rapportant aux sensations des organes internes) de certains éléments proprement psychiques, d'ordre affectif principalement. Bien entendu, la distinction établie entre le corps et le "self" ne tend pas à nier que le corps est "nôtre", mais seulement qu'il est "nous-même".

Ensuite, l'auteur fait la critique des diverses théories suivant lesquelles le "self" serait constitué essentiellement par telle ou telle classe particulière d'"expériences", sentiment, volonté ou intelligence. Plusieurs chapitres sont consacrés à cette discussion, basée sur une analyse psychologique que nous ne pouvons suivre ici, car il faudrait entrer dans le détail pour en faire ressortir l'intérêt. Cette discussion a beau être entreprise et conduite en vue de conclusions qui peuvent être extra-psychologiques, elle n'en est pas moins, en elle-même, d'ordre purement psychologique, à l'exception de quelques points qui y sont envisagés plus ou moins incidemment, comme la question de la finalité (psychique et biologique), à propos de laquelle sont examinés les arguments du néo-vitalisme. Nous signalerons encore, dans cette partie, le chapitre relatif au « primat de la raison pratique » ; mais a-t-on vraiment le droit d'appeler métaphysiques, comme le fait M. Laird, les théories de Kant et de ses successeurs "volontaristes" à cet égard, ou même celle (dont la position est d'ailleurs notablement différente) de M. Bergson ?

Les traits les plus caractéristiques du "self" sont, comme on l'a vu déjà, l'unité et la continuité, qui constituent ce qu'on peut appeler l'"identité personnelle". L'auteur s'attache donc à montrer l'existence réelle de cette unité et de cette continuité dans les "expériences" telles qu'elles nous sont connues par l'introspection, et en envisageant successivement, ici encore, l'intelligence, le sentiment et la volonté. Toutefois, comme il y aurait danger à exagérer cette unité, il faut aussi en faire ressortir les limitations ; le seul point qui importe, c'est qu'une certaine unité se retrouve dans tous les éléments de la vie mentale.

Comment cette unité est-elle possible ? Puisque la continuité du "self" implique la conservation du passé, quelles sont les conditions de cette conservation ? En laissant de côté pour le moment l'explication par une âme substantielle, distincte du "moi" phénoménal, il y a deux théories principales à considérer. La première est physiologique, et regarde la conservation comme étant simplement une fonction du cerveau. La seconde est psychologique, et affirme que la continuité du "self" dépend de la persistance des dispositions psychiques ; cette théorie n'est d'ailleurs intelligible que si l'on admet l'existence de la subconscience. L'auteur insiste sur le caractère hypothétique de ces deux explications, de la première surtout, et sur l'impossibilité de prouver qu'elles sont suffisantes. L'existence d'éléments subconscients, et leur présence dans toutes nos "expériences", ne paraissent pas contestables, mais la question est de savoir si elles rendent compte entièrement de l'unité de la vie consciente ; cela est possible, mais n'est nullement démontré, et, par suite, le parti le plus sage est de suspendre notre jugement, En tous cas, il n'a pas été trouvé jusqu'ici d'arguments concluants en faveur de la « psychologie sans l'âme ».

M. Laird recherche ensuite ce que peut fournir, pour éclairer les problèmes du "self", l'examen de certains cas anormaux, comme celui des "personnalités multiples". Les faits de ce genre constituent la meilleure épreuve pour la vérité d'une théorie du "self", car ils permettent une application de la "méthode de différence" : pour qu'on soit amené à parler d'une dissociation de la personnalité, il faut que celle-ci soit altérée dans ce qu'elle a de plus essentiel, et, même s'il n'y a pas réellement dissociation à proprement parler, il y a intérêt à se demander ce qui en donne l'illusion. Il faut voir, non seulement s'il y a dissociation d'une personnalité, mais aussi s'il y a dissociation en des personnalités nouvelles, c'est-à-dire si chacun des états qui se produisent alors présente les caractéristiques du "self" ; une autre question encore est de savoir si une pluralité de personnalités peut exister dans un même corps simultanément, ou seulement successivement. L'étude des faits conduit à ceci : si l'on affirme que le "self" doit posséder à un haut degré l'unité et la continuité, on doit admettre qu'il peut y avoir réellement des personnalités multiples ; si au contraire on se contente d'accorder au "self" une unité toute relative, les cas anormaux n'apparaissent plus que comme une exagération des changements qui se produisent dans la vie ordinaire. D'ailleurs, en tenant compte de ces changements, la première hypothèse devrait logiquement amener à penser que les personnalités multiples sont la règle et non l'exception, car nous sommes vraiment différents aux différentes époques de notre vie ; seulement, les changements ne sont pas aussi soudains dans les cas normaux que dans les cas anormaux. Cette conséquence, assez difficile à

accepter, montre qu'il faut se garder de concevoir l'unité du "self" comme étant nécessairement une unité absolue, et qu'il vaut mieux penser qu'elle peut être moindre qu'on ne le suppose d'ordinaire.

La conception du "self" comme substance est traitée, au point de vue historique, par l'étude des discussions auxquelles elle a donné lieu dans la philosophie moderne. L'auteur expose principalement, sur ce sujet, la doctrine de Descartes, qui maintient la substantialité de l'âme, mais en l'affirmant plus qu'il ne la prouve, celle de Hume, qui la nie au contraire, et celle de Locke, pour qui il n'importe pas que l'âme soit ou non considérée comme substance ; il y joint un aperçu des opinions de Kant et de Hegel. Il pense que les empiristes ont raison dans leur critique contre certaines conceptions de la substance, dont l'une est celle qui la regarde comme une idée parmi d'autres idées, ou comme une chose parmi d'autres choses, et dont une autre est celle qui sépare les qualités de la substance de telle manière que les qualités elles-mêmes tendent à être regardées comme des substances. Mais il y a une autre possibilité : pourquoi la substance ne serait-elle pas simplement une expression de la nécessité de l'union des qualités ? Toute chose qui existe a des qualités multiples, elle peut n'avoir pas d'autre contenu que celles-ci, mais elle n'est pas uniquement pour cela un agrégat de ces qualités ; les qualités doivent être unies, et cette nécessité peut être le principe même de la substance. On échapperait ainsi à la négation pure et simple de Hume, tout en écartant, au moins comme inutile, la conception "transcendante" de la substance ; ceci permet de prévoir ce que sera la conclusion.

S'il y a une âme, elle doit être une substance, immatérielle et existant dans le temps ; autrement, ce n'est plus une âme, mais quelque chose d'autre. Si l'âme est une substance, est-elle une substance permanente ou indivisible, et en quel sens est-elle supérieure à la matière ? Dire que l'âme est immatérielle, n'est-ce pas la caractériser d'une façon purement négative ? Si on dit qu'elle est dans le temps, faut-il regarder le temps comme absolument réel ? Enfin, et surtout, quel est le rapport de l'âme avec la succession d'"expériences", qui constitue le "moi° empirique ? Pour répondre à toutes ces questions, il faut commencer par se demander ce qu'est la substance, et on peut, pour cela, examiner d'abord les deux définitions qu'en donne Descartes : d'après la première, la substance est *res per se subsistens* ; d'après la seconde, elle est « le support des accidents ». M. Laird soutient que ces deux définitions ne sont pas équivalentes, que les modes ou qualités doivent faire partie intégrante de la notion d'une substance, et que celle-ci est distincte de la notion logique du sujet, même si l'on restreint cette dernière à la considération des sujets qui ne peuvent jamais devenir prédicats. Par suite, il déclare impossible une définition purement logique de la substance ; celle-ci implique, pour lui, non pas seulement l'objectivité ou la réalité entendue dans son sens le plus large, mais l'existence, qui est connue subjectivement par les sens, et qui, objectivement, réside dans le "particulier". Dans ce dernier terme, il faut comprendre toutes les qualités d'une chose, aussi bien celles qui lui sont spéciales et la différencient des autres choses que celles qui lui sont communes avec d'autres ; et, en outre, comme les qualités sont universelles (nous dirions plutôt générales), il faut une matière ou ὕλη qui joue le rôle

de principe d'individuation. Cette matière ou substratum n'est pas une chose particulière distincte, mais un élément de toute chose particulière, élément qui fait précisément que cette chose est particulière, et qu'elle l'est d'une façon irréductible. On revient ainsi à une conception qui, en apparence, se rapproche de la conception aristotélicienne : toute substance se compose d'une matière et d'une forme ; seulement, il ne faut pas oublier que la substance n'est ici que l'unité spécifique des qualités d'une chose particulière. Quel est donc le genre d'unité que nous attribuons à ces choses, et dans quelles limites croyons-nous à l'identité d'une chose, alors que celle-ci subit pourtant des changements dans certaines de ses parties constitutives ? En fait, une chose, dans ces conditions, peut ou ne peut pas être dite la même, suivant le degré d'unité que nous entendons exprimer par là. Si le changement est continu, on pourra toujours trouver dans son cours un état qui sera identique à l'un des extrêmes, un certain degré d'identité étant donné, alors qu'un autre état plus éloigné ne le sera plus ; il faudra donc dire que, dans l'intervalle, il y a eu passage d'une substance à une autre. Cette conception trouve son application dans le problème de la substantialité des organismes : un organisme est ou n'est pas un et distinct, suivant que cette unité et cette distinction sont définies d'une façon ou d'une autre. De même pour la substantialité du "self" : tant qu'il y a une unité caractéristique des "expériences", il existe une âme particulière, dont ces "expériences" sont en quelque sorte la matière. L'âme est l'unité des "expériences" ; sa substantialité n'est pas autre chose que le fait que toute "expérience" donnée doit faire partie d'une telle unité. Ce qu'est cette unité, il faudrait le préciser pour le "self" aussi bien que pour les autres choses particulières ; le minimum d'unité et de continuité requis pour qu'on puisse parler d'identité personnelle peut être très petit, et, en tout cas, l'unité de l'âme à travers le cours de son existence est naturellement moindre que son unité à un moment déterminé. En somme, il faut accepter l'âme telle que l'observation nous la découvre, sans la croire plus permanente ou plus parfaite qu'elle n'est réellement, mais sans tomber non plus dans l'erreur contraire. Avec cette façon de l'envisager, l'immortalité, cornportant la conservation de l'identité personnelle, reste cependant possible : si l'âme est différente du corps, elle peut lui survivre, à moins qu'il ne soit prouvé que le corps est nécessaire à son existence ; et, si l'âme peut survivre au corps, elle peut être immortelle au sens le plus strict, c'est-à-dire indestructible ; mais, en dehors d'une révélation surnaturelle, c'est là tout ce qu'on peut dire sur cette question.

Ce qui nous paraît présenter le plus d'intérêt dans l'ouvrage dont nous venons d'indiquer les grandes lignes, ce sont les analyses et les discussions qui en forment la partie proprement psychologique, et dont nous n'avons pu malheureusement donner qu'une idée très incomplète ; mais on peut regretter que ces discussions n'aboutissent presque jamais à une conclusion nette. S'il ne s'agissait que de psychologie, cela n'aurait peut-être pas une très grande importance ; ce ne serait même pas un défaut à proprement parler, car ce serait inévitable sur bien des points. Seulement, dans l'intention de l'auteur, il s'agit évidemment d'autre chose : toute cette partie psychologique n'est qu'une sorte d'introduction, très étendue puisqu'elle occupe plus de la moitié du livre, à des considérations qui, pour lui, doivent avoir une portée métaphysique ; mais l'ont-elles vraiment ? M. Laird semble avoir cherché, peut-être

involontairement, à établir une sorte de compromis entre le substantialisme et le phénoménisme ; tout en se déclarant opposé a cette dernière doctrine, il développe une conception de la substance telle qu'un phénoméniste même pourrait sans grand inconvénient en accepter la plupart des conséquences ; en particulier, la possibilité d'immortalité à laquelle elle conduit est-elle bien différente de celle que Renouvier introduisait dans son "personnalisme" ? Sur cette question de la substance, nous ne pouvons entrer dans une discussion approfondie, qui dépasserait de beaucoup les limites d'un compte rendu ; qu'il nous soit permis cependant de signaler combien est contestable la distinction radicale que M. Laird veut établir entre la notion de substance et celle de sujet logique. S'il avait envisagé la question telle qu'elle se présente dans la philosophie ancienne, au lieu de se borner à la philosophie moderne, il aurait vu que le premier sens de la notion de substance, chez Aristote notamment, n'est rien d'autre que le sujet logique ; et d'ailleurs, dans la philosophie moderne elle-même, il aurait pu trouver une position identique chez Leibnitz, dont nous nous étonnons qu'il ne dise rien. Le sens que M. Laird entend attacher exclusivement à la substance est tout à fait secondaire et dérivé : des deux définitions de Descartes, celle qu'il donne comme la première n'est en réalité qu'une conséquence de la seconde, car c'est le sujet qui est *res per se subsistens*, ou, pour parler comme Spinoza, « ce qui est en soi et par soi », les qualités ne pouvant avoir d'existence que dans et par le sujet, Assurément, chacun peut avoir le droit d'appeler substance ce qu'il lui plaît ; mais, sil ne s'agit que de conserver un mot, cela en vaut-il vraiment la peine ? Et, si on trouve une notion nouvelle pour remplacer celle de substance, ne serait-il pas préférable de l'indiquer franchement, sans fausse modestie, en la désignant par un terme nouveau ?

Un des mérites incontestables d'un ouvrage comme celui-là, c'est de montrer que la psychologie, aussi bien d'ailleurs que toutes les autres sciences, pose des questions qui la dépassent et qu'elle est incapable de résoudre ; mais précisément, si ces questions ne comportent pas de solution psychologique, comment peut-on espérer qu'on parviendra à y répondre en prenant pour base l'introspection et l'analyse des phénomènes mentaux ? La psychologie, à cet égard, est exactement dans la même situation que les autres sciences de faits ; il ne faudrait pas laisser croire, comme beaucoup n'y ont que trop de tendance, qu'elle a plus de rapports que les autres, ou des rapports plus étroits, avec la métaphysique. En partant de l'observation, on arrive à formuler des lois scientifiques, mais rien de plus, et, quand on se trouve en présence de questions comme celles dont nous parlons ici, on ne peut que constater la relativité de la science et ses limitations. Quant au domaine métaphysique, il ne pourra jamais être atteint de cette façon, parce qu'il constitue un ordre de connaissance essentiellement et profondément différent du domaine scientifique ; et en tout cas, même si on veut essayer de relier l'un à l'autre, ce ne sont certainement pas les sciences de faits qui en fourniront le moyen. On peut bien, en se plaçant à un point de vue quelconque, et même sans définir son point de vue, faire sur une question donnée toutes sortes d'hypothèses, mais ce n'est pas là, pour nous, de la métaphysique véritable. Pour qu'il y ait métaphysique, il ne suffit pas que les questions envisagées soient métaphysiques par leur nature ; il faut encore qu'elles soient traitées métaphysiquement, et ce n'est pas le cas ici. Le psychologue qui lira ce livre pourra

en tirer le plus grand profit, mais le métaphysicien qui se fierait aux promesses du titre en éprouvera quelque déception.

Juillet 1919

- **Proceedings of the Aristotelian Society. New series**

vol. XVIII, 1917-1918. Londres, Williams and Norgate, 1918 ;vol. In 8°, 655 pages.

- **H. Wildon Carr – *The interaction of mind and body*** (L'action réciproque de l'esprit et du corps.)

La grande difficulté, pour résoudre la question qui est abordée ici, provient de l'impossibilité de concevoir un enchaînement causal entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiques ; c'est pour y échapper que certains se sont réfugiés dans des théories "parallélistes", Cependant, l'action réciproque de l'esprit et du corps est, non pas une vue théorique, mais un fait qu'il s'agit d'expliquer. Les deux éléments en présence sont hétérogènes, mais néanmoins solidaires ; seulement, cette relation de solidarité doit être conçue comme différente à la fois de la causalité et du parallélisme. La causalité impliquerait une série unique dans laquelle devraient entrer à la fois les événements mentaux et corporels ; le parallélisme, de son côté, impliquerait deux séries complètement indépendantes, bien que se correspondant point par point. La solidarité est la coopération de deux systèmes distincts, dont chacun est une organisation individuelle ayant sa nature propre ; il y a adaptation continuelle de l'esprit et du corps, mais de telle façon que c'est la totalité du système mental qui agit sur la totalité du système corporel ou inversement, et non une partie de l'un sur une partie de l'autre. Les principes des deux organisations sont antithétiques, parce que la vie est à la fois activité et durée : le corps est la réalisation concrète de l'activité, l'esprit celle de la durée ; l'opposition qu'ils représentent est, à un autre point de vue, celle de la nécessité et de la liberté. L'action réciproque de l'esprit et du corps n'est pas l'unification d'une diversité originelle : elle exprime, au contraire, une différenciation "dichotomique", inhérente et nécessaire au processus de réalisation de l'action vitale.

La théorie esquissée dans cette étude soulève assurément plus d'une difficulté ; elle suppose notamment une conception de la "structure mentale" et une définition de la vie qu'il est permis de trouver discutables. Cependant, telle qu'elle est, elle nous apparaît comme bien préférable au parallélisme, ne serait-ce qu'en ceci, qu'elle envisage le composé humain comme composé, au lieu de le séparer en deux parties entre lesquelles il ne peut y avoir aucun rapport véritable, comme on en a pris la fâcheuse habitude depuis Descartes ; et c'est la, à notre avis, un immense avantage.

- **Karin Stephen – *Thought and intuition*** (Pensée et intuition)

Si l'on examine nos moyens de connaissance, il faut établir une distinction entre l'expérience directe et la pensée qui nous fournit une connaissance supplémentaire à propos de cette expérience. Cette pensée, faculté de concevoir et de raisonner, n'est, d'après M. Bergson, qu'un "pis-aller", imposé par les limitations de notre faculté de percevoir. En parlant ainsi, M. Bergson montre qu'il se préoccupe uniquement de l'"existence" et des moyens d'en accroître la connaissance : c'est là, pour lui, le problème que doit se proposer la philosophie, à l'exclusion de tout ce qui est pensée pure et science pure. Le travail de la pensée, qui s'efforce toujours de passer de l'expérience particulière à la loi générale, se ferait aux dépens de l'expérience elle-même, qu'il aurait pour effet de fragmenter et de déformer. L'expérience, au lieu de s'étendre, se limiterait en s'intellectualisant : nous n'y garderions que ce qui intéresse notre action sur les choses, et nous négligerions tout le reste ; et la même action limitative s'appliquerait à la mémoire aussi bien qu'à la perception présente. Ce que M. Bergson reproche à notre expérience "classifiée", ce n'est pas sa différence de contenu avec l'expérience primitive, car l'adjonction de la mémoire n'a pu que l'enrichir ; c'est sa différence de forme, sa division en choses distinctes, possédant en commun certaines qualités. La nouvelle méthode de la philosophie doit donc consister à revenir à la perception elle-même, et cela par l'intuition, qui n'est pas une faculté spéciale, mais bien l'acte mental qui combine le passé et le présent pour former l'expérience. C'est sur cette intuition que repose originairement, d'ailleurs, non seulement notre expérience, mais aussi toute notre connaissance à propos de celle-ci. Cette connaissance, avec le processus d'abstraction qu'elle implique, réagit ensuite sur notre expérience au point de ne plus nous laisser apercevoir la réalité qu'à travers des symboles, de sorte que nous imposons à l'expérience elle-même la forme qui n'appartient qu'aux symboles employés par la pensée. Ce que demande M. Bergson, c'est donc que l'expérience qui doit servir de point de départ à la philosophie soit aussi pleine et aussi immédiate que l'expérience peut l'être.

Il y a là un effort intéressant pour éclaircir et préciser le sens de l'intuition bergsonienne et la façon dont il faut envisager ses rapports avec la pensée ou l'intelligence. Seulement, avec une philosophie de la nature de celle dont il s'agit, n'y a-t-il pas toujours lieu de craindre que, plus on essaie de la préciser, plus on risque de la déformer en l'intellectualisant ?

- **F. C. Bartlett – *The development of criticism*** (Le développement de la critique)

Il y a lieu de distinguer, dans le développement psychologique de la critique, plusieurs degrés successifs, qui sont la simple appréciation, la critique conventionnelle et la critique rationnelle. L'influence du sentiment est prédominante au début, mais l'analyse et la réflexion permettent ensuite d'établir des lois générales et des principes directeurs qui conduisent à la critique rationnelle, affranchie de la

détermination immédiate par le sentiment. Il faut encore envisager un autre type de critique, qu'on peut appeler intuitif, et dans lequel le jugement apparaît comme le résultat d'un certain caractère de l'objet qui échappe à l'analyse, ainsi que de la relation qui existe entre l'objet et la personne qui émet à son égard le jugement appréciatif.

- **G. E. Moore – *The conception of reality*** (La conception de la réalité)

C'est la discussion d'une contradiction, au moins apparente, relevée dans l'ouvrage de M. Bradley intitulé *Appearance and Reality*, où il est dit, d'une part, que le temps est une apparence, qu'il « n'a pas de réalité » ou « n'appartient pas à la réalité », et, d'autre part, que les apparences, comme telles, « sont des faits », qu'elles « sont » ou « existent ». Faut-il, pour résoudre cette contradiction, admettre une distinction entre "existence" et "réalité", et, dans ce cas, en quel sens devra-t-on entendre la réalité ? Si M. Bradley l'entend dans le sens habituel, il ne peut échapper à la contradiction ; mais, sil ne s'en est pas aperçu, cela tient sans doute à ce que, pour lui, le fait de penser à une chose suffit pour que cette chose existe, sans cependant qu'on puisse la déclarer réelle par la même. M. Moore n'est pas de cet avis, bien qu'il avoue ne pas se rendre compte clairement de ce que peut être la pensée d'une chose inexistante : d'un autre côté, il essaie de montrer que la réalité, au sens ordinaire, ne constitue pas une conception à proprement parler. Une discussion comme celle-là prouverait une fois de plus, s'il en était encore besoin, que les philosophes auraient le plus grand avantage à préciser avant tout la signification qu'ils entendent attribuer aux termes qu'ils emploient.

- **J. A. Smith – *Is there a mathematics of intensity ?*** (Y a-t-il une mathématique de l'intensité ?)

La question traitée dans cette étude relève de ce que Kant appelle « logique transcendantale » ; elle concerne donc les fondements des sciences. Kant a employé l'expression *mathesis intensorum* pour désigner un certain genre de connaissance synthétique *a priori* de la nature, ce qui suppose qu'il y a une connaissance mathématique, possible ou actuelle, des objets qui sont *intensa*. Il faut donc voir si la méthode mathématique est vraiment applicable à l'étude de l'intensité. Si l'on recherche un caractère intrinsèque permettant de distinguer les mathématiques de toute autre science, on trouve que leur méthode consiste essentiellement dans le dénombrement, auquel on peut à la rigueur ajouter la mesure. Or les quantités intensives ne sont ni des multitudes dénombrables ni des grandeurs mesurables, bien qu'elles présentent certaines analogies avec les unes et les autres. La conclusion semble donc devoir être que, pour de telles quantités, une connaissance mathématique ou exacte est impossible ; il y a des choses dont la nature n'admet qu'une connaissance "inexacte", sans d'ailleurs qu'une telle "inexactitude" doive être regardée comme un défaut.

Nous nous permettrons ici une objection : si l'intensité est vraiment une quantité, il est étrange que son étude échappe à la méthode mathématique ; et, en ce qui concerne les *intensa* d'ordre physique (densité, température, éclairement, etc.), leur nature quantitative ne saurait guère être mise en doute. Seulement, on peut parler aussi d'intensité en un sens tout différent, et c'est ce qu'on fait parfois en psychologie, pour les sensations par exemple ; ce sont de tels cas que M. Smith nous paraît avoir eu surtout en vue, et son tort est de croire qu'on peut là encore parler de quantité. Pour nous aussi, il y a des choses auxquelles les mathématiques ne sont pas applicables, mais ce sont celles qui ne rentrent pas dans la catégorie de la quantité.

- **F. W. Thomas – *Indian ideas of action and their interest for modern thinking*** (Les idées indiennes de l'action et leur intérêt pour la pensée moderne)

Suivant la doctrine indienne du *karma* ou de l'action, l'état présent d'un être est déterminé comme résultat de ses actions antécédentes, et toute action produit un *samskâra*, impression ou disposition latente qui sera de même une condition d'un état ultérieur. Cet enchaînement causal est regardé comme une loi cosmique, et la conception en est étendue assez généralement jusqu'à la nature inanimée. M. Thomas veut montrer tout d'abord l'analogie de cette vue avec certaines théories modernes, plus spécialement biologiques, comme celle de Semon ; il va même jusqu'à assimiler la "*mneme*" de celu.ici au *karma*, et ses "engramms" aux *samskâras*. Il examine ensuite les théories grammaticales et logiques de l'action chez les Indiens, en insistant sur les différentes significations des notions verbales, qui semblent pouvoir se classer en "existence", "accomplissement" et "changement" ; puis il cherche à préciser la conception de la catégorie de l'action, en comparant sur ce point la doctrine d'Aristote avec les précédentes. Discutant la question de savoir si toute action doit être considérée comme momentanée, il arrive à établir la classification suivante : 1° actions, momentanées ou totales, et répétitions de celles-ci ; 2° efforts et résistances, momentanés ou continus ; 3° changements, momentanés ou composés ; 4° évolution ou transformation continue. L'étude de l'action (y compris l'action mentale) au point de vue de la durée semble donner lieu à trois concepts : instantanéité, continuité et totalité ; cependant, la nature temporelle de l'action paraît consister, non en ce qu'elle occupe une certaine durée, mais plutôt en ce quelle arrive à un certain moment. Quant à la conception de l'action en physique, le mouvement peut être une action, sinon de la chose même qui se meut, du moins de tout le système dans lequel cette chose est comprise ; mais l'auteur ne fait qu'indiquer ce dernier ordre de considérations.

Bien des points de ce travail donneraient lieu a une discussion intéressante, mais que nous ne pouvons songer à entreprendre ici. Nous nous bornerons donc à une remarque d'une portée tout à fait générale : c'est que M. Thomas ne s'est peut-être pas suffisamment gardé du danger de rapprocher les idées indiennes et les idées européennes modernes bien plus que ne le permet légitimement la nature des unes et des autres. La différence qui existe entre les modes de la pensée orientale et ceux de

la pensée occidentale est, pour nous, si profonde et si irréductible qu'un même mot, celui de philosophie ou tout autre, ne peut servir à les désigner également. Des ressemblances comme celles que signale M. Thomas nous paraissent beaucoup plus superficielles qu'il ne le croit, parce que les points de vue représentés par les conceptions qu'il compare ne sont aucunement les mêmes de part et d'autre ; une doctrine métaphysique (d'ailleurs nullement morale ou religieuse à notre sens) et une théorie biologique ne peuvent à aucun degré comporter la même signification.

- **C. F. D'Arcy – *The theory of a limited Deity*** (La théorie d'une Déité limitée)

C'est un examen critique de certaines théories récentes, en particulier de celle de William James. Ceux qui ont émis de semblables conceptions l'ont fait, pour la plupart, parce qu'ils ont pensé que l'existence du mal était incompatible avec la doctrine d'un Dieu tout-puissant. Le Dr D'Arcy commence par exposer l'évolution historique des conceptions religieuses, qui auraient passé successivement par les phases animiste, polythéiste et monothéiste. Cette évolution se continue encore aujourd'hui ; mais doit-elle aller dans le sens d'une doctrine comme celle d'un Dieu limité ? L'auteur pense qu'une telle doctrine est beaucoup moins logique que le polythéisme, dont elle semble se rapprocher à certains égards : d'ailleurs, les arguments que James veut tirer de l'"expérience religieuse" et de l'étude de certains phénomènes psychiques ne prouvent réellement rien en sa faveur. Le développement historique a toujours été en élevant l'idée de Dieu, et non en la dégradant ; la conclusion sera donc pour une conception d'un Dieu qui soit à la fois personnel et "super-personnel".

Il est certain que les préoccupations morales sont celles qui prédominent chez James et chez bien d'autres penseurs contemporains. Quand le Dr D'Arcy dit que nous attachons maintenant plus d'importance à la bonté de Dieu qu'à sa sagesse ou à sa puissance, il a peut-être le tort de trop généraliser ; mais il n'en est pas moins vrai que la tendance de certaines formes religieuses à dégénérer en "moralisme" est un fait qu'il serait intéressant d'étudier comme tel. Seulement, la confusion du point de vue moral avec le point de vue métaphysique n'est pas l'unique source des conceptions d'une Déité limitée : chez Renouvier, par exemple, dont il n'est pas question dans cette étude, c'est tout autre chose : les "finitistes" de ce type, ayant argumenté très justement contre le prétendu infini mathématique, croient avoir ruiné par là même l'idée de l'infini métaphysique, dont ils montrent ainsi qu'ils ignorent la véritable nature. Quoi qu'il en soit, il semble que, dans tous les cas, il y ait toujours une confusion à la base ; et, d'autre part, nous sommes d'accord avec le Dr D'Arcy lorsqu'il pense que le polythéisme devrait être l'aboutissement logique de semblables conceptions. Ajoutons que l'idée d'une Déité limitée est toujours celle d'un être particulier, et que l'existence de tels êtres n'est qu'une question de fait, sans aucun rapport avec les problèmes qui peuvent se poser au sujet des principes métaphysiques. Enfin, quant à la conclusion du Dr D'Arcy, le sens où il veut que les termes théologiques soient entendus n'est pas autre chose que ce que la philosophie

scolastique appelle le "sens analogique", et la conception qu'il indique à la fin n'est qu'une esquisse partielle de ce qui a été développé complètement par certaines des plus anciennes doctrines de l'Orient : curieuse rencontre pour un partisan de l'évolution "progressive" des idées religieuses !

- **J. B. Baillie – *Anthropomorphism and Truth*** (Anthropomorphisme et vérité)

Il y a deux façons opposées et inconciliables de concevoir la vérité : pour les uns, elle est indépendante de l'esprit et s'impose à lui ; pour les autres, elle lui est au contraire subordonnée et n'est qu'un instrument pour la réalisation de ses intérêts pratiques. Les uns et les autres semblent oublier, d'une part, que l'esprit individuel n'est jamais complètement développé, et, d'autre part, que la réalité de l'individualité indivisible réside à la fois derrière les processus de l'action pratique et ceux de l'activité intellectuelle. Toutes les fonctions de l'esprit individuel, intellectuelles ou autres, doivent être regardées comme des moyens d'accomplissement de son propre type d'existence, chaque fonction n'étant d'ailleurs qu'une certaine activité spécialisée de l'esprit tout entier. La vie humaine, en particulier, est un arrangement conscient du monde suivant un point de vue spécifiquement humain, et c'est là ce que l'auteur entend par "anthropomorphisme". Cette conception n'est développée ici qu'en ce qui concerne la connaissance scientifique ; mais ce n'est peut-être pas sur ce terrain, quoi qu'en pense M. Baillie, qu'un "relativisme" de ce genre rencontre les plus graves difficultés.

- **J. W. Scott – *Realism and politics*** (Réalisme et politique)

Le réalisme, au sens ou il est entendu ici, s'oppose à l'idéalisme, non pas en regardant les choses comme "non-mentales", mais en les regardant comme non-construites, c'est-à-dire en consacrant tous ses efforts à maintenir le "donné" intact. Ceci étant, l'auteur se propose de montrer qu'il y a du réalisme dans la doctrine de M. Bergson, que celle-ci se rapproche par ce côté de celle de M. Russell, et que ce réalisme est pour toutes deux le point de contact avec les conceptions qui sont à la base de certains mouvements sociaux, tels que le nouveau socialisme ou le syndicalisme révolutionnaire.

- **F. C. Schiller – *Omnipotence*** (La toute-puissance)

C'est une discussion de l'étude du D^r^ D'Arcy, dont nous avons rendu compte plus haut. L'auteur s'attache d'abord à analyser le problème de "Dieu", c'est-à-dire à distinguer les différentes questions qu'il implique, puis à montrer que les arguments du D^r^ D'Arcy contre la conception d'un Dieu limité ne sont pas concluants, et enfin il essaie d'établir que l'idée d'un Dieu tout-puissant a moins de "valeur" spirituelle et religieuse que celle d'un Dieu fini. Dans cette dernière partie, le point de vue "pragmatiste" de M. Schiller apparaît nettement ; il veut aussi y montrer que la notion

de la toute-puissance divine a pour origine psychologique le besoin de sécurité qui, dans un autre domaine, donne également naissance à la notion de la "validité" logique.

Il nous semble qu'il y a en tout ceci bien des confusions : ainsi, la conception de "Dieu" est présentée comme une réponse, parmi d'autres également possibles, à une certaine série de questions : mais cela ne suppose-t-il pas qu'il s'agit d'une conception unique et déterminée ? Une des questions auxquelles elle doit répondre est celle dont les diverses solutions sont représentées par le monisme, le dualisme et le pluralisme ; et, pour M. Schiller, cette question concerne la réalité envisagée sous un aspect "quantitatif", comme si la notion de l'unité arithmétique et celle de ce qui est appelé analogiquement l'unité métaphysique n'étaient qu'une seule et même notion. D'autre part, les préoccupations d'ordre moral tiennent ici une place considérable : il faut, par exemple, que la distinction du bien et du mal existe pour Dieu comme pour l'homme. Des discussions comme celle-là naissent surtout de questions mal posées, et du mélange de plusieurs points de vue radicalement différents ; la position classique du problème de l'"existence de Dieu", les termes mêmes de ce problème, impliquent des confusions multiples, au milieu desquelles on se débattra vainement tant qu'on ne commencera pas par déterminer comme ils doivent l'être les rapports de la métaphysique avec la théologie, et ceux de l'une et de l'autre avec la science.

- **Arthur Robinson – *Behaviour as a psychological concept*** (L'attitude comme concept psychologique)

Nous n'essayons de rendre "behaviour" par "attitude" que faute de trouver un meilleur terme en français : c'est la façon dont un être vivant se comporte et réagit à l'égard du milieu ; c'est, en somme, une forme plus compliquée de l'action réflexe. On a essayé de transporter cette conception du domaine de la biologie à celui de la psychologie, d'où ce qu'on appelle "behaviourism", qui présente d'ailleurs plusieurs formes et plusieurs degrés : pour certains, la notion dont il s'agit n'est en psychologie qu'un point de départ ; pour d'autres, elle en constitue tout l'objet et doit se substituer complètement à la notion même de la conscience. M. Robinson fait la critique de ces théories, et montre qu'elles confondent purement et simplement la psychologie avec la physiologie, en éliminant ce qui en constitue les éléments véritablement caractéristiques : la psychologie ne peut être que l'étude de l'organisme conscient en tant que conscient.

- **H. J. W. Hetherington – *The conception of a unitary social order*** (La conception d'un ordre social unitaire)

Le trait le plus caractéristique de la récente philosophie sociale est la critique de l'autorité de l'État, et le désir de substituer, au contrôle unitaire de la vie sociale par l'État, un contrôle des intérêts par les institutions qui leur correspondent respectivement. L'État est conçu comme hostile à la liberté des individus et à celle de

tous les autres groupements sociaux, et cela de deux façons : les uns lui reprochent son caractère rigide et mécanique ; les autres, son intrusion dans des domaines qui ne relèveraient pas de sa compétence naturelle. Pour ces derniers, l'État n'est qu'une institution particulière parmi d'autres institutions fonctionnelles, dont chacune doit être également souveraine dans son propre domaine. L'auteur cherche à montrer que toutes ces critiques, en opposition avec les théories traditionnelles, tendent à éliminer la conception de l'"obligation", essentielle à toute explication rationnelle de l'organisation sociale.

- **E. E. Constance Jones – *Practical dualism*** (Le dualisme pratique)

C'est un exposé de la façon dont Sidgwick, dans ses *Methods of Ethics*, envisage ce qu'il appelle le « dualisme de la raison pratique » : il entend par là que la conduite humaine relève de deux principes également essentiels, qui sont la « bienveillance rationnelle » et l'« amour de soi rationnel ». Ces deux principes, qui représentent respectivement l'altruisme et l'égoïsme, peuvent sembler contradictoires entre eux ; mais Miss Jones essaie de montrer que, en réalité, le premier implique ou inclut le second.

Une simple remarque : « accepter la moralité du sens commun, mais en cherchant à lui donner une base philosophique », c'est bien là un caractère de presque toutes les théories morales ; mais n'est-ce pas en même temps une preuve que ces théories sont artificielles au fond, et que chaque philosophe ne cherche qu'à justifier, selon ses propres idées, une pratique dont l'existence est parfaitement indépendante de toute construction de ce genre ?

- **G. Dawes Hicks – *The "modes" of Spinoza and the "monads" of Leibnitz*** (Les "modes" de Spinoza et les "monades" de Leibnitz)

On insiste souvent sur l'opposition de la philosophie de Spinoza, avec sa Substance universelle unique, et de celle de Leibnitz, qui regarde comme fondamentale la multiplicité absolue des substances individuelles. Cependant, l'auteur de cette étude s'est proposé de montrer que la contradiction des deux doctrines est plus apparente que réelle, et qu'il y a bien des rapprochements à faire entre elles, à la fois quant aux résultats qu'elles atteignent et quant aux difficultés qu'elles soulèvent. Son examen comparatif porte successivement sur la question des rapports de l'essence et de l'existence, sur la conception de l'activité comme principe de l'individualité, sur la distinction des degrés de développement des êtres individuels, et enfin sur la relation des individus finis avec Dieu. Les interprétations proposées sont fort intéressantes, encore que certaines soient peut-être contestables ; nous regrettons que les limites de ce compte rendu ne nous permettent pas d'en discuter au moins quelques-unes. L'auteur, dans sa conclusion, fait ressortir l'intérêt actuel, et non pas simplement historique, des questions qu'il a envisagées au cours de son exposé.

- **Albert A. Cock – *The ontological argument for the existence of God*** (L'argument ontologique pour l'existence de Dieu)

L'argument ontologique, tel qu'il a été formulé par saint Anselme, est représenté à tort comme impliquant l'addition de l'existence comme un prédicat, alors qu'il est une démonstration de l'invalidité de sa soustraction. La plupart des critiques qui en ont été faites portent en réalité sur la définition de Dieu ; et il ne faut pas perdre de vue que l'argument concerne exclusivement *id quo nihil majus cogitari potest*. M. Cock montre en particulier que la critique faite par Kant est illégitime, parce que la position même de Kant, limitant la connaissance humaine « au donné, subsumé par nous sous les formes de l'espace et du temps », lui interdit le seul terrain sur lequel peut être valablement discuté l'argument ontologique : il ne peut y avoir rien de commun entre la théorie kantienne de la connaissance et la définition de Dieu qui est en question.

Si nous sommes assez de l'avis de M. Cock sur ce point, nous le sommes moins lorsqu'il dit que ce qui fait paraître l'argument peu satisfaisant, c'est son caractère purement intellectuel. Nous pensons au contraire qu'il doit être tel pour pouvoir prétendre à une portée métaphysique véritable, mais que son plus grand défaut (sans parler de l'équivoque du mot "existence") consiste en ce qu'il est une transposition fautive d'une vérité métaphysique en termes théologiques : partisans et adversaires de l'argument nous font presque toujours l'effet de discuter sur la possibilité d'appliquer à "un être" ce qui n'est vrai que de "l'Être".

- **W. R. Matthews – *The moral argument for theism*** (l'argument moral en faveur du théisme)

L'ensemble de faits qu'on réunit sous le nom de "moralité" peut être étudié à trois points de vue différents : historique, psychologique, et proprement éthique. L'auteur, envisageant ces trois points de vue l'un après l'autre, se propose de montrer, pour chacun d'eux, les avantages que présente le théisme sur toute autre théorie. Cette recherche est poursuivie avec un parti-pris évident de justifier « l'autorité de la loi morale » et « l'objectivité de l'idéal moral ». Nous avouons ne pas voir très nettement en quoi le fait de fournir une telle justification constitue une preuve, même accessoire, de la vérité d'une doctrine. Il y a là quelque chose qui nous rappelle l'attitude de Kant à l'égard de ses postulats, prenant pour un argument ce qui n'est qu'un vœu sentimental. Si le théisme (sur la définition duquel il faudrait d'ailleurs s'entendre) est d'ordre métaphysique, il doit être établi indépendamment de toute considération morale ; s'il se trouve ensuite qu'il justifie la morale, tant mieux pour celle-ci, mais la métaphysique n'y est nullement intéressée.

À un autre point de vue, est-il bien exact de dire, comme le fait M. Matthews, que le sentiment de l'obligation est la caractéristique fondamentale de la conscience morale ? Certaines morales antiques, et notamment celle des stoïciens, ne semblent

guère l'avoir connu, et pourtant il est assez difficile de contester que ce soient là des morales au sens le plus rigoureux de ce mot.

- **S. Alexander – *Space-time*** (L'espace-temps)

C'est un extrait d'un travail plus étendu, dans lequel l'auteur se propose d'examiner la relation qui existe entre l'espace et le temps, considérés comme réalités empiriques. L'espace et le temps, pour lui, dépendent l'un de l'autre et s'impliquent mutuellement, de telle façon qu'ils ne constituent à proprement parler qu'une réalité unique, l'"espace-temps". C'est le temps qui rend l'espace continu en assurant sa divisibilité ; et, de même, c'est aussi l'espace qui rend le temps continu en assurant la connexion de ses parties. L'"espace-temps" est un système de "points-instants", c'est-à-dire de lignes de mouvement reliant les points ou les instants entre eux. Le temps est successif, irréversible et transitif, et ces trois caractères correspondent aux trois dimensions de l'espace ; l'habitude de représenter le temps spatialement exprime le caractère intrinsèque du temps lui-même.

M. Alexander indique, à titre de conséquence, une hypothèse d'après laquelle les choses qui existent dans l'espace et dans le temps ne seraient que des complexes d'"espace-temps"°, c'est-à-dire de mouvement, et la relation du temps à l'espace serait analogue à celle de l'esprit au corps. C'est la une théorie extrêmement ingénieuse, mais nous ne pouvons en dire plus, car nous ne voudrions pas nous risquer à porter un jugement sur un aperçu vraiment trop sommaire et trop incomplet.

- **J. S. Haldane, D'Arcy W. Thompson, P. Chalmers Mitchell et L. T Hobhouse – *Are physical, biological and psychological categories irreductible ?*** (Les catégories physiques, biologiques et psychologiques sont-elles irréductibles ?)

Le sujet de cette discussion est la question de savoir si les "catégories" ou conceptions générales employées d'ordinaire pour interpréter les phénomènes physiques, biologiques et psychologiques sont essentiellement différentes et inconciliables entre elles. M. Haldane soutient leur irréductibilité, et, par conséquent, l'insuffisance d'une explication mécaniste pour les phénomènes vitaux : il s'attache à montrer que l'idée d'un mécanisme maintenant constamment et reproduisant sa propre structure est contradictoire. D'ailleurs, même pour les phénomènes physiques, l'hypothèse mécaniste n'est pas vraiment explicative ; en nous en servant, nous employons des conceptions simplifiées, schématisées en quelque sorte, commodes par là même, et légitimes dans certaines limites. Quand nous tentons d'appliquer ces conceptions aux phénomènes biologiques et psychologiques, l'erreur apparaît ; il faut donc recourir à d'autres conceptions, susceptibles de s'appliquer à une autre grande classe de phénomènes. De même, les conceptions biologiques, qui sont encore relativement simplifiées, ne peuvent, sans erreur grossière, être appliquées aux phénomènes psychologiques. En un mot, il s'agit d'interprétations plus ou moins

partielles et incomplètes, dont l'insuffisance se révèle successivement à l'égard de tel ou tel genre de phénomènes.

Laissant de côté la question des phénomènes psychologiques, M. Thompson défend le mécanisme, sinon comme explication totale de la vie, du moins comme explication du détail des phénomènes biologiques. Il reprend, pour les discuter, les arguments et les exemples de M. Haldane, à qui il reproche en outre de n'avoir pas indiqué nettement en quoi consistent les conceptions proprement biologiques. Après avoir développé les raisons de sa confiance dans le mécanisme, même là où il peut paraître actuellement insuffisant, il précise que le sens où il l'entend n'implique nullement le matérialisme, et n'exclut même pas un certain point de vue téléologique ; mécanisme et finalisme sont deux voies différentes, mais qui peuvent arriver à se rejoindre au sommet.

M. Mitchell croit à l'insuffisance du mécanisme, mais il n'en tire pas les mêmes conclusions que M. Haldane. Pour lui, les catégories de la physique et de la biologie, en devenant de moins en moins mécaniques, se rapprochent de celles de la psychologie : la tendance de la science est vers une synthèse des catégories, et l'observation, plus peut-être que la pensée, permet d'admettre la possibilité de cette synthèse où la matière, la vie et l'esprit seraient regardées comme différents aspects d'une même réalité.

M. Hobhouse s'attache d'abord à définir trois types d'activité, mécanique, organique et téléologique, puis à montrer que le second peut se réduire à un cas particulier du premier ou du troisième, tandis que ceux-ci restent des catégories foncièrement irréductibles. Or, si une partie de l'activité des organismes vivants est mécanique, une autre partie semble bien présenter un caractère téléologique : et ceci s'explique si l'on envisage l'être vivant comme « un tout psycho-physique », corps et âme n'étant pas des entités séparées, mais seulement des aspects distincts et peut-être incomplets d'un être réel unique.

- **B. Bosanquet, A. S. Pringle-Pattison, G. F. Stout et Lord Haldane – *Do finite individuals possess a substantive or an adjectival mode of being ?*** (Les individus finis possèdent-ils un mode d'être substantif ou adjectif ?)

La question discutée est en somme celle-ci : peut-on regarder les êtres individuels comme des substances, et en quel sens doit-on l'entendre ? Si on définit la substance suivant la conception aristotélicienne, c'est-à-dire comme un sujet qui ne peut pas être prédicat, M. Bosanquet pense que c'est là un caractère qui est attribué aux "choses" comme telles, et qui ne convient pas à la nature des individus finis spirituels. Pour lui, les individus ne sont pas envisagés tels qu'ils sont s'ils sont pris distinctement et à part du tout dont ils font partie, ce qui est le cas lorsqu'on les considère comme des sujets irréductibles ; si on les prend dans leur réalité totale, ils sont plutôt des caractères prédicables de l'univers. Il nous semble, disons-le en passant, que M. Bosanquet confond parfois une idée "abstraite", c'est-à-dire l'idée

d'une qualité isolée de son sujet, et une idée "extraite", c'est-à-dire l'idée d'une partie séparée du tout ou de l'ensemble auquel elle appartient ; il faudrait d'ailleurs savoir d'une façon précise comment il conçoit ce qu'il appelle "l'univers", lorsqu'il dit que la relation des individus à l'univers est une relation de subordination et non de coordination. Quoi qu'il en soit, il entend la vraie substantialité des individus spirituels d'une toute autre façon, comme "intentionnelle", et comme consistant dans leur prétention à l'unité et à la liberté, qui ne sont d'ailleurs jamais complètement réalisées. On pourrait dire alors que les individus deviennent d'autant plus "substantifs" et libres qu'ils se reconnaissent plus "adjectifs", c'est-à-dire plus dépendants de tout l'ensemble dont ils font partie ; et c'est seulement en se dépassant et en sortant d'eux-mêmes en quelque façon qu'ils tendent à réaliser leur substantialité et la plénitude de leur existence.

La confusion que nous croyons trouver chez M. Bosanquet et que nous signalions tout à l'heure, M. Pringle-Pattison semble l'avoir aperçue également, quand il lui reproche de transformer illégitimement la relation entre tout et partie en une relation entre substance et accident, et d'arriver par là à une conception de la "Réalité" qui rappelle la Substance de Spinoza. M. Pringle-Pattison pense que le but vers lequel tout tend est la réalisation de plus en plus complète de l'individualisation, tandis que M. Bosanquet paraît prendre une position inverse ; peut-être y a-t-il une part de vérité chez tous deux, et chacun ne voit-il qu'un côté de la question, qui, envisagée métaphysiquement, est celle des rapports de l'individuel et de l'universel ; mais ici la discussion nous fait l'effet de s'égarer quelque peu sur le terrain moral et religieux. Du reste, l'intervention de certaines considérations d'ordre moral, et même social, est probablement nécessaire pour comprendre comment M. Bosanquet est amené à sa conception de la substantialité, si différente de la conception traditionnelle dont la base est purement logique.

C'est au point de vue logique que se place avant tout M. Stout pour examiner la thèse de M. Bosanquet : sa théorie de la prédication, dit-il, suppose essentiellement que la partie est un attribut du tout, et que tout attribut de la partie comme telle est aussi un attribut du tout comme tel. En réalité, ce qui est un attribut du tout, c'est qu'il contient une certaine partie : la relation du tout à la partie est elle-même un adjectif, et est par suite irréductiblement distincte de sa propre relation à son substantif. Si donc il n'est pas possible d'admettre la théorie générale de la prédication, on devra rejeter par la même son application à la conception des êtres individuels. M. Stout soutient d'ailleurs que les individus finis ont une valeur propre, non seulement en tant qu'individus, mais encore en tant que finis, en ce sens qu'ils présentent des caractéristiques positives qui présupposent leur limitation.

Lord Haldane cherche à expliquer les positions respectives de M. Bosanquet (auquel il associe M. Bradley) et de M. Pringle-Pattison en les rattachant à l'ensemble de leurs conceptions générales. Toutes deux lui paraissent procéder également d'un "idéalisme objectif" de type hégélien, mais avec des tendances différentes ; et il leur trouve un défaut commun dans l'emploi qui y est fait, d'une façon plus ou moins déguisée, de la notion de substance. Pour lui, aucun des deux termes substantif et

adjectif n'exprime d'une façon adéquate le mode d'être des individus finis, parce que ces termes évoquent la relation d'une chose et de ses propriétés, tandis que nous sommes ici à un degré plus élevé de la réalité. Il insiste avec raison sur le danger des métaphores et des images empruntées à notre expérience du monde extérieur ; à ce propos, il exprime même le vœu de voir les métaphysiciens employer une terminologie aussi rigoureuse que celle des mathématiciens. Nous sommes tout à fait de cet avis, mais il nous semble en même temps que ce vœu serait facilement réalisable si l'on arrivait simplement à comprendre que les questions métaphysiques doivent être traitées métaphysiquement.

- **L. Susan Stebbing – *The philosophical importance of the verb "to be"*** (L'importance philosophique du verbe "être")

Il s'agit de préciser la signification du verbe "être", ou plutôt les différentes significations qu'il peut avoir dans les propositions, et, pour cela, de marquer une distinction entre "être", "existence" et "réalité". L'être, suivant M. Russell, se distingue en "existant" et "subsistant" : l'"existant" peut être réel ou irréel, ce dernier étant seulement un objet pour la pensée et ne faisant pas partie d'un système causal ; le "subsistant", forme logique de l'être, peut être contradictoire ou non-contradictoire. Il résulterait de cette division que l'"existant" n'est pas nécessairement en conformité avec les principes logiques, bien qu'il ne soit connaissable qu'à cette condition ; une telle conclusion est assurément assez discutable. Une autre question intéressante est celle qui concerne les propositions "existentielles" : l'auteur soutient qu'elles ne diffèrent en rien des autres propositions quant à leur forme, et que celle-ci ne peut aucunement nous renseigner sur la nature ou le mode d'être du sujet.

- **Dorothy Wrinch – *On the summation of pleasures*** (Sur la sommation des plaisirs)

La valeur d'un ensemble de plusieurs plaisirs ne peut pas être regardée comme égale à la somme des valeurs de ces divers plaisirs pris à part : il faut ajouter à cette somme l'influence, positive ou négative, de chacun de ces plaisirs sur les autres. Ceci, d'après l'auteur, ne suppose pas que le plaisir est quantitatif, mais seulement que les plaisirs peuvent être rangés dans un ordre impliquant entre eux une série d'inégalités. Il est vrai qu'on échappe ainsi aux difficultés que soulèverait une définition de l'égalité de deux plaisirs, mais on peut se demander si une addition qui porte sur une autre chose que sur des quantités est susceptible d'une signification bien définie. D'ailleurs, une théorie de ce genre ne rappelle-t-elle pas un peu trop la fameuse "arithmétique des plaisirs" de Bentham, avec tout ce qu'elle avait d'arbitraire et d'inconsistant ?

- **Arthur Lynch – *Association*** (L'association)

Si l'on considère l'association des éléments de tout ordre qui constituent un être et les réactions de ces éléments les uns sur les autres, on peut énoncer le principe suivant : étant donné un système, tel qu'un être humain par exemple, composé de certains éléments physiques et mentaux, et étant donné aussi le pouvoir d'interpréter les réactions des forces physiques et mentales à l'intérieur du système, on pourra déterminer les mouvements de ce système dans un milieu donné. Cette possibilité est évidemment théorique, mais elle est néanmoins susceptible d'ouvrir une voie intéressante pour certaines recherches psychologiques : ainsi, la considération du "facteur personnel" dans une activité d'un ordre quelconque permet d'envisager la solution de problèmes tels que la détermination du caractère et du tempérament d'un auteur d'après un examen méthodique de ses œuvres.

- **A. E. Taylor – *The philosophy of Proclus*** (La philosophie de Proclus)

Il a été fait depuis peu un effort sérieux pour étudier et comprendre la philosophie néo-platonicienne ; mais il est regrettable que l'on n'ait pas accordé à Proclus toute l'attention qu'il mérite. M. Taylor donne ici un exposé de l'ensemble de la doctrine de ce philosophe d'après sa Στοιχείωσις θεολογική, qui peut être regardée comme une sorte de manuel élémentaire du néoplatonisme ; les idées de Proclus sont d'ailleurs très voisines de celles de Plotin, sauf sur quelques points. Dans cet exposé, M. Taylor insiste particulièrement sur la conception de la causalité comme relation "transitive" et "asymétrique" : l'effet "participe" de la cause, et il lui est toujours inférieur, il n'en reflète la nature qu'imparfaitement. À ce propos, il montre les rapports que présente la scolastique avec le néo-platonisme ; et il fait voir aussi, avec beaucoup de raison, que ce dernier est allé bien plus loin que certaines philosophies modernes auxquelles on a parfois voulu le comparer, notamment celles de Spinoza et de Hegel. L'Un absolu et transcendant est un principe beaucoup plus primordial que la Substance spinoziste ; d'autre part, comme il est au-delà de l'Esprit (νοῦς), ce n'est pas là un "idéalisme", et c'est d'ailleurs ce qui permet à cette doctrine d'éviter le dualisme. Nous ne ferons à M. Taylor qu'un léger reproche : c'est d'avoir peut-être un peu trop schématisé et "rationalisé" le néo-platonisme, dont le point de vue nous paraît encore plus éloigné qu'il ne le croit de celui des modernes. Pour nous, il y a la quelque chose de plus purement métaphysique, malgré l'identification de l'Un avec l'Idée platonicienne du Bien, qui nous fait l'effet d'être comme une introduction après coup d'une conception spécifiquement grecque dans une doctrine dont une grande partie est d'inspiration orientale. C'est en ce sens, croyons-nous, qu'il faudrait chercher si l'on veut arriver à comprendre vraiment les Alexandrins, car il y a certainement chez eux quelque chose d'étranger et même, à plus d'un égard, d'opposé à la mentalité grecque, dont Platon est peut-être le représentant le plus complet. Cette double origine des idées néo-platoniciennes n'est pas sans entraîner quelque incohérence ; l'aristotélisme se fût beaucoup mieux prêté que le platonisme à une adaptation de ce genre.

Juillet 1920

- **Ettore Galli – *Nel regno del conoscere e del ragionare*** (Dans le domaine de la connaissance et du raisonnement)

(1 vol. in-8°, 300 pp., Fratelli Bocca, Turin, 1919).

Alle radici della morale (Aux racines de la morale)

(1 vol. in-8°, 415 pp., Società Editrice "Unitas", Milan, 1919).

Dans le premier de ces deux ouvrages, l'auteur tente de rapprocher le point de vue logique du point de vue psychologique, nous devrions même dire de le réduire à celui-ci, en montrant que le processus du raisonnement ne fait que reproduire et continuer le processus formatif ou génétique de la connaissance. Il insiste, trop exclusivement peut-être, sur l'action "synthétisante" de la pensée : un "schéma général" se formerait par la superposition de sensations successives produisant le renforcement de leurs éléments communs, et non par l'élimination de leurs différences : quand un tel schéma est constitué, le jugement consiste à y faire rentrer un fait nouveau. L'induction serait le mode fondamental du raisonnement, parce qu'elle procède dans le sens qui est celui de l'acquisition de la connaissance, en rapportant les cas particuliers a un schéma général ; la déduction, au contraire, devrait se fonder sur une induction préalable, qu'elle ne ferait que reproduire en sens inverse. La logique, telle qu'on la conçoit d'ordinaire, aurait donc le tort d'envisager sous un point de vue statique des faits qu'on ne peut expliquer qu'en les considérant dynamiquement, dans leur développement psychologique, parce que, la pensée étant une, les lois logiques ne sont au fond que des lois psychologiques.

Cette réduction est-elle vraiment justifiée ? Sans doute, les opérations logiques sont, en un sens, des faits psychologiques, et peuvent être étudiées sous cet aspect ; mais ce n'est point ce que se propose la logique, qui, à vrai dire, ne les envisage même aucunement en tant que "faits". La distinction et même la séparation des deux points de vue logique et psychologique aura donc toujours sa raison d'être, car deux sciences peuvent être réellement distinctes tout en étudiant les mêmes choses, par cela seul qu'elles les étudient sous des points de vue différents. Ainsi, vouloir absorber la logique dans la psychologie reviendrait pour nous à la supprimer ; mais il est possible, après tout, que le point de vue même de la logique apparaisse comme inexistant ou illégitime aux yeux de certains, et surtout de ceux qui, comme c'est ici le cas, veulent faire dériver toute connaissance de la seule sensation et se refusent à y admettre aucun principe d'un autre ordre, aussi bien qu'à distinguer l'idée de l'image. Mais n'est-il pas un peu étrange, alors qu'on veut mettre en discussion les fondements mêmes de la certitude logique, qu'on tienne d'autre part pour indiscutables certaines théories "évolutionnistes", qui ne sont pourtant que de simples hypothèses ?

La même tendance à tout ramener à la psychologie s'affirme également dans le second ouvrage, cette fois à l'égard de la morale : mais elle est ici, selon nous,

beaucoup plus justifiée que dans le cas précédent, car la morale, n'ayant qu'une portée toute pratique, ne serait rien si elle ne prenait sa base dans la psychologie. La thèse de l'auteur peut se résumer brièvement en ceci : la morale est une expression de la tendance qui pousse l'homme, comme tout être vivant, à rechercher spontanément les conditions d'existence les plus favorables ; le sentiment fait trouver bon ce qui est utile ou avantageux à la vie, ce qui produit le bien-être sous toutes ses formes, et de là est dérivée, par abstraction, la notion du bien moral. Les tendances que la morale a pour but de satisfaire sont donc, au fond, des forces biologiques qui ont revêtu chez l'homme un caractère psychique : si l'on fait intervenir, en outre, les conditions de la vie sociale, envisagée essentiellement comme une collaboration, on pourra s'expliquer l'origine des notions comme celles de droit et de devoir. Si la morale suppose que la vie a une valeur par elle-même, c'est parce qu'il est de la nature de la vie de tendre toujours à se conserver et à s'améliorer ; et c'est cet attachement à la vie, fait purement sentimental tout d'abord, qui conduit ensuite à postuler le bien comme une exigence de la raison.

Nous sommes tout à fait d'accord avec l'auteur lorsqu'il ne veut voir dans les notions morales qu'une transformation d'éléments sentimentaux, et encore ces éléments ne sont-ils peut-être jamais aussi complètement rationalisés qu'il le pense : ainsi, la conception du « devoir pour le devoir » peut-elle être regardée comme ayant un caractère absolument logique ? Seulement, les facteurs qui concourent à l'élaboration de ces notions sont extrêmement complexes, et nous ne croyons pas qu'il soit possible d'en rendre compte entièrement par ce que nous pourrions appeler un "utilitarisme biologique" : on arrive ainsi, sans doute, à quelque chose qu'on peut appeler "bien" si l'on veut, mais qui n'est pas précisément le bien moral. Ce qui n'est pas vraiment expliqué par cette théorie, ce sont les caractères particuliers qui constituent proprement le point de vue moral ; pour nous, non seulement ce point de vue ne se comprend aucunement en dehors de la vie sociale, mais il suppose en outre des conditions psychologiques beaucoup plus spéciales qu'on ne le pense d'ordinaire. D'ailleurs, il ne faudrait pas exagérer l'importance du sentiment et de ce qui en dérive jusqu'à en faire tout l'essentiel de la nature humaine ; il est vrai que l'intelligence doit se réduire à bien peu de chose pour qui veut la faire sortir tout entière de la sensation.

Septembre 1920

- **T.-L. Penido – *La méthode intuitive de M Bergson. Essai critique***
  (1 vol. in8°, 226 pp., F. Alcan, Paris, 1918).

Cet ouvrage comprend, en premier lieu, un exposé de l'intuitionnisme bergsonien ; et l'auteur doit être félicité d'avoir su mener à bien cette partie de sa tâche, car il est fort difficile de donner une idée claire et précise de ce qu'il

caractérise très justement comme « une doctrine fuyante à l’extrême, estompant sans cesse ses thèses et atténuant ses affirmations, se donnant comme constituée simplement par une série de probabilités croissantes, c’est-à-dire comme capable d’améliorations et de progrès indéfinis ». Il y a même ceci de remarquable, que M. Bergson, tout en affichant un certain mépris théorique de l’analyse, est aussi loin que possible de s’en dégager en fait, et que sa philosophie, qui insiste tant sur la simplicité irréductible de l’acte intuitif, se développe en aperçus d’une prodigieuse complexité. Mais nous n’insisterons pas ici sur l’exposition de la doctrine, et nous signalerons de préférence les principaux points de la Critique qu’en fait ensuite M. Penido, et qui constitue la seconde partie de son livre : critique assez sévère parfois, tout en s’efforçant de rester sympathique, surtout au sens de cette « sympathie divinatrice » qui permet, d’après M. Bergson lui-même, de pénétrer « dans la mesure du possible », en s’y « insérant », la pensée du philosophe.

D’abord, qu’est-ce au juste que l’intuition Bergsonienne ? On ne peut sans doute « exiger une définition de ce qui, par hypothèse, est indéfinissable », mais on peut s’étonner d’en rencontrer des descriptions tout à fait diverses, et il est fort contestable que M. Bergson soit parvenu, comme l’affirme un de ses disciples, à « donner à la notion d’intuition un contenu rigoureusement déterminé ». Après s’être appliqué à distinguer différentes intuitions, M. Penido constate que chacune d’elles prise à part « semble coïncider parfaitement avec l’intuition bergsonienne », qui « est, par nature, vague, diffuse, éparpillée » ; et, si l’on veut aller plus au fond, on s’aperçoit que la méthode "nouvelle" se ramène surtout à l’intuition "infra-rationnelle", qu’elle est tout simplement « un phénomène d’imagination créatrice ou dynamique », très voisin de l’invention artistique. S’il en est ainsi, M. Bergson ne se distingue guère des autres philosophes qu’en ce qu’il « s’abandonne entièrement à son imagination », au lieu de la contrôler par la raison.

Ensuite, la « philosophie nouvelle » paraît extrêmement préoccupée d’échapper au relativisme : il faut donc examiner si elle rend possible le « passage à l’objectif ». Or, non seulement la valeur attribuée à la « perception pure » est fort arbitraire, mais encore l’aboutissement logique de la doctrine est « une sorte de monisme psychologique », où « l’intuition n’est plus connaissance, elle est création ». On risque donc d’arriver ainsi au "solipsisme", et alors « le moi en s’atteignant lui-même atteindrait aussi le réel total, mais ce serait au prix du phénoménisme le plus radical » ; telle n’est peut-être pas l’intention de M. Bergson, mais il « trouvera quelque jour un Schelling pour pousser son système jusqu’aux limites extrêmes qu’il comporte ».

Une autre objection porte sur la façon dont sont envisagés les rapports de l’intuition et de l’intelligence : la méthode proposée semblait devoir naturellement exclure l’intelligence de la philosophie, après l’avoir « vidée de tout contenu spéculatif, par un pragmatisme radical s’il en fût jamais » ; mais l’attitude de M. Bergson a été « plus imprévisible, donc plus intuitive », et « il n’a exaspéré l’opposition entre deux modes de connaissance que pour mieux les unir ensuite ». En effet, non seulement « la philosophie prolonge et complète la science », mais, « sans

le concours de l'intelligence, l'intuition est impossible, car M, Bergson insiste beaucoup sur l'absolue insuffisance d'une métaphysique dépourvue de bases scientifiques », encore qu'on ne puisse savoir au juste comment se réalise pour lui « le passage du discursif à l'intuitif » ; il va même « jusqu'à faire dépendre la valeur de l'intuition de son accord avec la science », qu'il regarde pourtant comme essentiellement symbolique et relative. Liée à l'état actuel de la science, la philosophie pourra, suivant les époques, conduire à des « résultats inverse »; et s'il en est ainsi, est-ce bien la peine de s'infliger des « torsions » douloureuses et contre nature ? Et l'auteur cite des exemples que M. Bergson fait constamment de la dialectique, de l'analyse et du raisonnement par analogie, sans parler de ces « comparaisons qui tiennent lieu de raisons », et de ces images qui amènent à se demander « si le maître est sûr de se comprendre lui-même ». Il résulte de tout cela que le bergsonisme est, au fond, un système comme les autres, parlant comme eux d'« un fait très gros » (expression de M. Bergson), qui est la perception de la durée, et que l'intuition, « livrée à elle-même, ne semble pas pouvoir servir de méthode philosophique, tout au moins dans l'état actuel de l'humanité ».

Le côté négatif de l'œuvre de M. Bergson, c'est-à-dire sa critique des autres doctrines, est beaucoup plus net que le côté positif, et aussi plus solide malgré tout ce qu'on peut y trouver à reprendre. La critique bergsonienne a le mérite de dénoncer des erreurs réelles, mais elle est allée trop loin en se transformant en "anti-intellectualisme" ; « elle vaut, non pas contre tout intellectualisme, mais contre un certain intellectualisme » (nous dirions plutôt rationalisme), et ses arguments impliquent de multiples confusions. C'est ainsi que M. Bergson confond toujours le concept avec l'image ; mais nous ajouterons que son empirisme psychologique ne lui permet pas de faire autrement, et que c'est précisément parce qu'il est empiriste qu'il parle « en nominaliste absolu ». M. Penido insiste fort justement sur la différence de nature qui existe entre l'idée et l'image, et il estime que M. Bergson ne nous a donné qu'une "caricature" de l'intelligence, pour laquelle il prend ce qui n'est en réalité que l'« imagination statique » ou reproductrice. L'opposition entre intuition et intelligence se ramènerait donc à l'opposition entre imagination dynamique et imagination statique : cela est peut-être vrai en fait, sinon en principe ; on pourrait y répondre que M. Bergson, quand il parle de l'intelligence, veut la faire synonyme de raison, mais nous dirons encore qu'il ne comprend de la raison que ce que l'empirisme peut en atteindre. Quoi qu'il en soit, l'intuition de M. Bergson nous paraît surtout "anti-rationaliste", et M. Le Roy peut rester fidèle a sa pensée tout en corrigeant son langage, lorsqu'il déclare que l'intuition n'est ni « anti-intellectuelle » ni même « extra-intellectuelle », parce qu'il se rend compte que l'intelligence ne doit point être réduite à la seule raison.

Cette réflexion nous conduit à une autre remarque, qui est pour nous d'une importance capitale : M. Penido parle bien à plusieurs reprises d'"intuition intellectuelle", et il semble même pressentir la distinction de l'intellect pur et de la raison ; mais il n'a pas dégagé les caractères de la véritable intuition intellectuelle ou métaphysique, essentiellement "supra-rationnelle", donc opposée à l'intuition "infra rationnelle" du bergsonisme. l'intellectualisme vrai est au moins aussi éloigné du

rationalisme que peut l’être l’intuitionnisme bergsonien, mais exactement en sens inverse ; s’il y a un intuitionnisme métaphysique qui est cet intellectualisme, il y a aussi un intuitionnisme antimétaphysique, qui est celui de M. Bergson. En effet, tandis que la métaphysique est la connaissance de l’universel, la « philosophie nouvelle » entend s’attacher à l’individuel, et elle est ainsi, non pas "au-delà", mais bien "en-deçà de la physique", ou de la science rationnelle, connaissance du général ; maintenant, si les bergsoniens confondent l’universel avec le général, c’est au moins un point sur lequel ils se trouveront d’accord avec leurs adversaires rationalistes. D’autre part, il est vrai que « le tort de M. Bergson est, en somme, d’identifier psychologie et métaphysique », mais cette identification avec l’anthropomorphisme qu’elle entraîne fatalement, est la négation même de la métaphysique véritable, comme l’est aussi la conception qui place toute réalité dans le "devenir". Une philosophie qui prend pour objet la vie et une science qui prend pour objet la matière sont tout aussi étrangères et indifférentes l’une que l’autre à la métaphysique ; et s’il n’y a, comme nous le pensons, que de la "pseudo-métaphysique" dans tous les systèmes de la philosophie moderne, le bergsonisme ne fait point exception.

Peut-être M. Penido met-il quelque ironie dans sa conclusion, où il déclare que « c’est encore être bergsonien, dans le sens le meilleur du mot, que d’abandonner le bergsonisme de fait pour chercher au delà une pensée plus synthétique et qui le dépasse » ; en tout cas, selon nous, ce serait perdre son temps que de chercher dans le même sens, à moins qu’on ne veuille se borner à faire de la psychologie pure et simple. Il est vrai que toute intuition est essentiellement synthétique, comme la raison discursive est essentiellement analytique ; mais la métaphysique est une synthèse d’ordre transcendant, sans aucun rapport avec l’immanentisme de l’"élan vital".

Ajoutons encore que M. Penido a particulièrement bien vu les tendances, à la fois mystiques et expérimentalistes, qui apparentent le bergsonisme, dans la pensée contemporaine, aux courants théosophiques et spirites. N’est-il pas même à craindre que ces affinités aillent en s’accentuant, lorsqu’on voit M. Bergson, dans un de ses plus récents écrits, trouver que « ce serait beaucoup que de pouvoir établir sur le terrain de l’expérience la possibilité et même la probabilité de la survivance de l’âme » ? La question, ainsi posée, serait au contraire d’importance tout à fait négligeable aux yeux d’un métaphysicien.

Mai-juin 1921

- **Ettore Galli – *Nel dominio dell’"io" (Dans le domaine du "moi")***

(1 vol. in8°, 206 pp., Società Editrice "Unitas", Milan et Rome, 1919).

Nel mondo dello spirit. (Dans le monde de l’esprit)

(1 vol. in- 8°, 252 pages, Società Editrice "Unitas", Milan et Rome, 1919).

Le "moi", peut être considéré, soit dans sa constitution interne, dans son contenu subjectif, soit dans son développement extérieur ; c’est sous le premier de ces deux points de vue, que l’on peut appeler statique, qu’il a été étudié le plus généralement. M. Galli, au contraire, a voulu traiter ici la question du point de vue dynamique, et cela en envisageant ce qu’il appelle le sens du "mien" : le "mien" est une expansion du "moi", et, en l’étudiant, on atteint le "moi" dans son processus même de formation. Ce sens du "mien" est d’ailleurs un fait psychologique très complexe ; l’auteur en analyse les éléments constitutifs, puis il en examine les variétés multiples, d’abord suivant les objets auxquels il s’applique, et ensuite suivant la nature propre du "moi" et la diversité des tempéraments individuels. Il y a là des nuances qui nous paraissent vraiment trop subtiles, ainsi qu’il arrive fréquemment chez les psychologues, et, de plus, tout cela est un peu diffus ; ce dernier défaut est d’ailleurs commun à tous les ouvrages de M. Galli, dont la pensée gagnerait certainement à s’exprimer sous une forme plus concise. Les deux derniers chapitres sont consacrés à la formation "psychogénétique" du sens du "mien", étudiée chez l’enfant, et à son origine "phylogénétique", en correspondance avec le développement mental et social de l’humanité ; il y a ici, naturellement, une très large part d’hypothèse ; l’idée essentielle est que le "mien", tout en étant une extension du "moi" sur les choses, est en même temps une condition pour la constitution même du "moi".

Le second ouvrage comprend quatre parties qui n’ont pas d’autre lien entre elles que de se rapporter toutes à des questions psychologiques. La première est une justification de la valeur de l’introspection comme méthode d’observation ; peut-être est-ce tout de même aller un peu loin en ce sens que de vouloir réduire l’observation externe à l’observation interne, et de prétendre qu’elle ne peut être dite externe que "par convention", sous le prétexte que l’idée ou la représentation que nous pouvons avoir de n’importe quoi est toujours un fait interne. Nous savons bien que les psychologues sont assez coutumiers de cette exagération, qui ne tend à rien moins qu’à faire dépendre toutes les autres sciences de la leur, mais nous doutons fort qu’ils arrivent jamais à faire accepter ce point de vue par les représentants de ces autres sciences. La seconde partie est une étude psychologique et sociologique sur la "plaisanterie" (le mot italien *scherzo* présente une nuance qu’il est difficile de rendre en français : c’est plus proprement un "tour", bon ou mauvais, que l’on joue à quelqu’un). Dans la troisième, l’auteur analyse le phénomène de l’attente, qu’il s’attache à distinguer soigneusement de l’attention, et dont il envisage séparément différents cas, suivant qu’il y a, par rapport aux événements qui vont se produire,

prévision certaine, prévision incertaine, ou imprévision, et aussi, d'un autre côté, suivant les émotions variées qui accompagnent ou suivent l'attente. Enfin, la quatrième partie traite de « la liberté à la lumière de la psychologie » : il semble que M. Galli se soit proposé surtout de montrer que la "liberté d'indifférence" est illusoire et même inconcevable, et qu'il ait voulu pour cela reprendre et développer, en le transposant sur le terrain purement psychologique, l'argument spinoziste de l'"ignorance des motifs ; mais il a eu le tort de ne pas marquer nettement la distinction qu'il convient de faire entre la prétendue "liberté d'indifférence" et le véritable "libre arbitre"°, ce dernier s'accommodant fort bien de l'existence des motifs, et la supposant même essentiellement. En somme, ce qui est surtout à retenir dans la conclusion, c'est qu'il n'y a pas de conscience de la liberté ; sur ce point, nous sommes tout à fait d'accord avec l'auteur : la conscience ne peut saisir qu'une croyance à la liberté, et non la liberté elle-même, qui n'est pas de l'ordre des phénomènes mentaux ; mais, s'il en est ainsi, c'est perdre son temps que de chercher à argumenter psychologiquement pour ou contre la liberté ; cette question, parce qu'elle est au fond une question de "nature", n'est pas et ne peut pas être une question psychologique, et on devrait bien renoncer à vouloir la traiter comme telle.

- **Dr Eugène Osty – *Le sens de la vie humaine***

(1 vol. in-16°, XII-272 pages, "La Renaissance du Livre", Paris,1919).

L'auteur annonce dans son introduction qu'« on ne trouvera pas ici un système philosophique », et que « ce livre se donne pour but de prendre une sorte de vue scientifique de notre vie d'êtres pensants, en ne perdant jamais le contact des faits ». Ce sont là d'excellentes intentions, mais malheureusement l'esprit "scientiste" n'est pas le véritable esprit scientifique, et les hypothèses évolutionnistes ne sont point des faits. Ceux qui se proclament volontiers, et de la meilleure foi du monde, « affranchis des préjugés », sont quelquefois ceux qui en ont le plus en réalité : croyance au "progrès intellectuel", au "progrès moral", à la "civilisation intégrale", en un mot à toutes les idoles de l'esprit moderne, sans oublier la "nature", la "raison" et la "vie". Nous ne pouvons songer à discuter ici toutes ces conceptions, mais nous trouvons bien étrange que, dès que ces idées entrent en jeu, on se contente si facilement de simples affirmations : ce sont là articles de foi… Si, au lieu de se lancer dans d'aventureuses spéculations sur les conditions d'existence de l'"homme primitif", on se bornait plus modestement à une étude un peu approfondie de l'antiquité historique ou même du Moyen Âge, on serait sans doute amené à modifier bien des conclusions, et, par exemple, on hésiterait peut-être à écrire que « ce fut seulement au XVIe siècle de notre ère que l'humanité passa de sa longue enfance intellectuelle à l'âge de raison ». Il est vrai que l'intellectualité, telle que l'auteur la comprend, paraît consister à peu près uniquement dans la connaissance et l'utilisation des phénomènes naturels, ce qui est un point de vue très spécial. La partie la plus curieuse est peut-être celle qui concerne l'avenir possible de l'humanité : on nous annonce qu'une faculté psychique nouvelle, qualifiée de "métanormale" (ce néologisme et quelques autres du même genre sont bien près d'être des barbarismes), est « en voie d'installation dans l'espèce humaine ». Cette faculté comprend un ensemble très complexe de

phénomènes, réunis sous le nom un peu vague de "lucidité" ; nous sommes fort loin, pour notre part, de contester la réalité de ces phénomènes, qu'il faut toujours séparer des explications fantaisistes ou même déraisonnables qui en ont été données ; mais nous ne pensons pas qu'on puisse y voir le germe d'une sorte de sens supplémentaire dont seront doués les hommes futurs. D'ailleurs, nous ne voyons pas ce qu'il y a là de vraiment nouveau : les faits dont il s'agit étaient bien connus dès l'antiquité ; pourquoi dire qu'ils ont pu être "illusoires" alors, tandis qu'ils ne le seraient plus aujourd'hui ? C'est que, sans cela, la théorie de l'évolution serait en défaut… Si un livre comme celui-là présente de l'intérêt, c'est surtout à titre de document psychologique, très caractéristique de la mentalité de certains de nos contemporains.

Novembre 1921

- **D[r] joseph Devillas – *Essais systématiques***

(1 vol. in- 16°, 350 pp., P. Lethielleux, Paris, 1920).

Sous ce titre, qui n'est peut-être pas très heureux, sont réunis des aperçus souvent intéressants, mais dont le défaut général est un manque de clarté assez regrettable. Ce défaut ne tient pas uniquement à ce que, comme le reconnaît l'auteur, il y a là des notes trop brèves, insuffisamment développées et coordonnées ; il est dû aussi, en partie, à l'emploi d'une terminologie un peu singulière, qui rend parfois la lecture pénible. La même observation pourrait d'ailleurs être faite à propos de bon nombre d'ouvrages philosophiques, et nous ne pouvons que souscrire à une déclaration comme celle-ci, qui dénote du moins la conscience de cette imperfection : « Le langage philosophique aurait besoin d'un dictateur en fixant le sens avec précision ; bien des discussions à côté seraient évitées, car, si une langue bien faite n'est pas la science, elle contribue à l'acquérir et témoigne de notions cohérentes déjà acquises. » Si l'accord est difficilement réalisable en pareille matière, chacun pourrait du moins, pour son propre compte, s'efforcer d'éviter toute complication inutile et de définir exactement les termes dont il se sert ; et nous ajouterons qu'il faudrait aussi définir et distinguer les points de vue auxquels on se place, afin de déterminer par là le sens et la portée de questions qui appartiennent souvent à des ordres fort divers. C'est ce qui a lieu pour l'ouvrage dont il s'agit : parmi les multiples questions qui y sont traitées plus ou moins complètement, certaines relèvent simplement de la philosophie scientifique, tandis qu'il en est d'autres qui, par leur nature, pourraient se rattacher à la métaphysique ; mais encore faudrait-il ne pas chercher, entre des ordres de connaissance qui doivent être profondément séparés, un rapprochement illusoire qui ne peut produire que des confusions. Enfin, pour la clarté d'un exposé quelconque, il y a peut-être avantage à ne pas vouloir mettre trop d'idées dans un même volume.

Cependant, on aurait grand tort de s'en tenir ici à une impression d'ensemble, car il est des chapitres et des paragraphes qui nous paraissent tout à fait dignes d'intérêt. D'abord, il y a des critiques fort justes de certaines théories, en particulier du transformisme, et ces critiques ne sont pas purement négatives : ainsi, à propos de cette question du transformisme, l'auteur formule, sur les notions de l'espèce et de l'individu, des remarques qui auraient assurément besoin d'être complétées, mais qui, telles qu'elles sont, semblent très propres à provoquer la réflexion. D'autre part, sur la liberté et le déterminisme, sur les rapports du temporel et de l'intemporel, sur la corrélation de la quantité et de la qualité, et sur beaucoup d'autres points encore, il y a des vues qui dépassent certainement le niveau des spéculations philosophiques courantes ; il est à souhaiter que l'auteur ait quelque jour le loisir de les reprendre pour les développer d'une façon plus nette et plus précise.

Ce qui pourrait prêter à bien des objections, c'est le rôle primordial qui est attribué partout aux rapports corrélatifs de ressemblance et de différence ; peut-être est-ce là qu'il faut voir ce que la pensée de l'auteur a de proprement "systématique"… Il y a aussi des inconvénients à se servir trop fréquemment de termes comme ceux d'"abstrait", et de "concret", qui sont fort équivoques, du moins dès qu'on s'écarte de leur acception technique rigoureuse. Dans certains passages, il semble que cette opposition de l'abstrait et du concret soit prise comme synonyme de celle du possible et du réel ; cela prouve que l'une et l'autre auraient également besoin d'être précisées. D'ailleurs, pour nous, la distinction du possible et du réel n'est valable que dans des domaines particuliers, et elle n'a plus de signification quand on se place au point de vue métaphysique, c'est-à-dire universel ; il ne faut jamais oublier que, comme le dit très justement le D[r] Devillas, « notre monde » n'est pas « l'Univers ».

Nous devons encore signaler un autre ordre d'idées qui n'est pas le moins intéressant : c'est un essai d'interprétation ou, si l'on veut, d'adaptation de certaines conceptions théologiques, comme celles de création et de chute, qui sont appliquées d'une façon fort ingénieuse à une théorie des lois naturelles. Suivant cette théorie, les lois multiples et hiérarchisées supposeraient dans le milieu un élément dysharmonique, et leur sens serait celui de restrictions ou d'obstacles garantissant contre la dysharmonie totale ; l'"ordre légal", relatif, doit donc être distingué essentiellement de l'"Ordre pur" et absolu. À la hiérarchie des lois, qui définit le monde de l'expérience, correspond, comme expression dans la connaissance humaine, la hiérarchie des sciences techniques ; et cette dernière, ainsi envisagée, donne lieu à des considérations tout à fait originales et même imprévues. D'un autre côté, et comme complément de la même théorie, l'action du surnaturel est conçue comme l'introduction dans le monde d'un élément d'harmonisation ; la grâce est surajoutée à la nature, mais elle ne lui est point contraire. Il y a là l'indication d'un rapprochement possible entre le point de vue de la religion et celui de la philosophie et de la science ; mais un tel rapprochement, pour être valable, doit laisser subsister la distinction entre des modes de pensée qui, pour présenter peut-être certains rapports, ne s'en appliquent pas moins à des domaines différents. Nous ferions donc volontiers quelques réserves, car il y a des idées qu'on ne peut "rationaliser" sans risquer de les

amoindrir et de les déformer ; et cela, qui est vrai pour les idées théologiques, l'est plus encore pour les idées proprement métaphysiques ; mais, bien entendu, "supra-rationnel" ne veut point dire "irrationnel". La distinction des points de vue, à laquelle nous faisions allusion précédemment, serait de la plus haute importance pour mettre de l'ordre dans certaines tendances de la pensée actuelle, que l'on peut appeler "traditionalistes", et qui sont précisément celles que représentent des ouvrages comme celui du D[r] Devillas.

- **Jean De La Harpe – *La religion comme « conservation de la valeur » dans ses rapports avec la philosophie générale de Harald Höffding***

Préface par A. Lalande (1 vol. In-8°, VII-122 pp., G, Bridel, Lausanne, et Fischbacher, Paris, 1920).

Nous avouons que l'intérêt d'une certaine psychologie religieuse, qui semble fort à la mode aujourd'hui, nous échappe en grande partie : traiter la religion comme un "fait psychologique" pur et simple, c'est la confondre avec la religiosité, qui est à la religion, entendue dans son sens propre, à peu près ce que l'ombre est au corps. Cette réflexion, d'ailleurs, vise plutôt Höffding que M. de la Harpe qui s'est borné à faire de ses théories une étude extrêmement consciencieuse, comportant, d'une part, un exposé analytique, et, d'autre part, un examen génétique et critique.

Pour Höffding, « la religion se réduit au principe de la conservation de la valeur dans la réalité, elle se ramène tout entière à la ferme volonté de maintenir les valeurs de la vie au-delà de la limite dans laquelle la volonté humaine peut agir à leur égard ». Pour pouvoir préciser le sens de cet « axiome de la conservation de la valeur », il faut d'abord considérer les concepts de "réalité" et de "valeur" qu'il présuppose. M. de la Harpe s'est efforcé d'établir aussi nettement que possible l'enchaînement des divers points de vue qu'il a rencontrés chez le philosophe danois, sans se laisser rebuter par la subtilité excessive de ses analyses, non plus que par les difficultés d'un langage terriblement compliqué.

Mais la partie qui, dans ce travail, nous paraît la plus claire et la plus intéressante, c'est l'« étude génétique de la pensée de Höffding », c'est-à-dire en somme sa biographie intellectuelle, où sont fort bien démêlées les principales influences qui ont agi sur lui, notamment celles de Spinoza et de Kant. Pour ce qui est du dernier chapitre, intitulé « étude critique », M. de la Harpe n'y discute point, comme on aurait pu s'y attendre, le fond même des idées qu'il vient d'exposer ; il s'en tient ainsi qu'il le dit lui-même, à une « critique de cohérence », dans laquelle il conteste surtout à Höffding le droit de se dire "moniste". La portée de ce reproche a été, du reste, bien atténuée à l'avance par M. Lalande, qui a montré dans sa préface combien sont relatives des dénominations comme celles de monisme, de dualisme et de pluralisme, à tel point que, suivant qu'il s'agira de questions différentes, on pourra parfois s'en servir tour à tour pour caractériser une même doctrine : elles « n'ont un

sens précis et plein que si on les applique aux diverses solutions de problèmes particuliers, et non à l'ensemble d'une philosophie ».

Publiés dans la *Revue de Philosophie*

Septembre-octobre 1921

- **I. Goldziher, professeur à l'Université de Budapest – *Le Dogme et la Loi de l'Islam : Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane***

Traduction de F. Arin (Un vol. in-8° de 315 pages. P. Geuthner, Paris, 1920).

Cet ouvrage offre les qualités et les défauts qui sont communs à presque tous les travaux germaniques du même genre : il est fort consciencieusement fait au point de vue historique et documentaire, mais il ne faudrait pas y chercher une compréhension bien profonde des idées et des doctrines. Du reste, d'une façon tout à fait générale, ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui "science des religions" repose essentiellement sur deux postulats que nous ne pouvons, pour notre part, regarder que comme de simples préjugés. Le premier, que l'on pourrait nommer le postulat "rationaliste", consiste à traiter toute religion comme un fait purement humain, comme un "phénomène" d'ordre psychologique ou sociologique ; l'importance accordée respectivement aux éléments individuels et aux facteurs sociaux varie d'ailleurs grandement suivant les écoles. Le second, qui s'affirme ici dès le sous-titre du livre, est le postulat "évolutionniste" : le « développement » dont il s'agit, en effet, n'est pas simplement le développement logique de tout ce que la doctrine impliquait en germe dès l'origine, mais une suite de changements radicaux provoqués par des influences extérieures, et pouvant aller jusqu'à des contradictions. On pose en principe que les dogmes ont "évolué", et c'est là une affirmation qui doit être admise sans discussion : c'est une sorte de dogme négatif destiné à renverser tous les dogmes positifs pour leur substituer la seule croyance au "progrès", cette grande illusion du monde moderne. Le livre de M. Goldziher comprend six chapitres, sur chacun desquels nous allons présenter quelques observations.

I. *Mohammed et l'Islam*. – On connaît la thèse, chère à certains psychologues, et surtout aux médecins qui se mêlent de psychologie, de la "pathologie" des mystiques, des prophètes et des fondateurs de religions ; nous nous souvenons d'une application particulièrement répugnante qui en fut faite au Judaïsme et au Christianisme[1]. Il y a ici quelque chose de la même tendance, bien que l'auteur y

[1] L'auteur auquel nous faisons allusion et son livre relatif au Christianisme furent, pendent la guerre, la cause d'incidents extrêmement fâcheux pour l'influence française en Orient (voir Mermeix, *Le commandement unique : Sarrail et les armées d'Orient*, pp. 31-33).

insiste moins que d'autres ne l'ont fait ; en tout cas, c'est l'esprit "rationaliste" qui domine dans ce chapitre. On y rencontre même fréquemment des phrases comme celle-ci : « Mohammed *s'est fait révéler* telle ou telle chose » ; cela est extrêmement déplaisant. L'"évolutionnisme" apparaît dans la distinction, on pourrait même dire l'opposition, que l'on veut établir entre la période de la Mekke et celle de Médine : de l'une à l'autre, il y aurait eu un changement, dû aux circonstances extérieures, dans le caractère prophétique de Mohammed ; nous ne croyons pas que ceux qui examinent les textes qorâniques sans idée préconçue puissent y trouver rien de semblable. D'autre part, la doctrine enseignée par Mohammed n'est pas du tout un « éclectisme » ; la vérité est qu'il s'est toujours présenté comme un *continuateur* de la tradition judéo-chrétienne, en se défendant expressément de vouloir instituer une religion nouvelle et même d'innover quoi que ce soit en fait de dogmes et de lois (et c'est pourquoi le mot « mahométan » est absolument rejeté par ses disciples). Ajoutons encore que le sens du mot Islam, qui est « soumission à la Volonté divine », n'est pas interprété d'une façon parfaitement correcte, non plus que la conception de l'"universalité" religieuse chez Mohammed ; ces deux questions se tiennent d'ailleurs d'assez près.

II. *Développement de la loi.* – Il faut louer l'auteur d'affirmer l'existence, trop souvent méconnue par les Européens, d'un certain « esprit de tolérance » dans l'Islam, et cela dès ses origines, et aussi de reconnaître que les différents « rites » musulmans ne constituent nullement des « sectes ». Par contre, bien que le côté juridique d'une doctrine soit assurément celui qui se prête le plus à un développement nécessité par l'adaptation aux circonstances (mais à la condition que ce développement, tant qu'il reste dans l'orthodoxie, n'entraîne aucun changement véritable, qu'il ne fasse que rendre explicites certaines conséquences implicitement contenues dans la doctrine), nous ne pouvons admettre la prépondérance attribuée aux considérations sociales et politiques, qui sont supposées avoir réagi sur le point de vue proprement religieux lui-même. Il y a là une sorte de renversement des rapports, qui s'explique par ce fait que les Occidentaux modernes se sont habitués, pour la plupart, à regarder la religion comme un simple élément de la vie sociale parmi beaucoup d'autres ; pour les Musulmans, au contraire, c'est l'ordre social tout entier qui dépend de la religion, qui s'y intègre en quelque sorte, et l'analogue se rencontre d'ailleurs dans toutes les civilisations qui, comme les civilisations orientales en général, ont une base essentiellement traditionnelle (que la tradition dont il s'agit soit religieuse ou qu'elle soit d'une autre nature). Sur des points plus spéciaux, il y a un parti pris manifeste de traiter d'« inventions postérieures » les *hadîth*, c'est-à-dire les paroles du Prophète conservées par la tradition ; cela a pu se produire dans des cas particuliers, reconnus du reste par la théologie musulmane, mais il ne faudrait pas généraliser. Enfin, il est vraiment trop commode de qualifier dédaigneusement de « superstition populaire » tout ce qui peut être gênant pour le "rationalisme".

III. *Développement dogmatique.* – Ce chapitre débute par un essai d'opposition entre ce qu'on pourrait appeler le "prophétisme" et le "théologisme" : les théologiens, en voulant interpréter les révélations des prophètes, y introduiraient, suivant les

besoins, des choses auxquelles ceux-ci n'avaient jamais songé, et c'est ainsi que l'orthodoxie arriverait à se constituer peu à peu. Nous répondrons à cela que l'orthodoxie n'est pas quelque chose *qui se fait*, qu'elle est au contraire, par définition même, le maintien constant de la doctrine dans sa ligne traditionnelle primitive. L'exposé des discussions concernant le déterminisme et le libre arbitre trahit une certaine erreur d'optique, si l'on peut dire, due à la mentalité moderne : loin de voir là une question *fondamentale*, les grands docteurs de l'Islam ont toujours regardé ces discussions comme parfaitement vaines. D'un autre côté, nous nous demandons jusqu'à quel point il est bien juste de regarder les *Mutazilites* comme des « rationalistes » ; en tout cas, c'est souvent une erreur de traduire *aql* par "raison". Autre chose encore, et qui est plus grave : l'anthropomorphisme n'a jamais été inhérent à l'orthodoxie musulmane. L'Islam, en tant que doctrine (nous ne parlons pas des aberrations individuelles toujours possibles) n'admet l'anthropomorphisme que comme une façon de parler (il s'efforce même de réduire au minimum ce genre de symbolisme), et à titre de concession à la faiblesse de l'entendement humain, qui a le plus souvent besoin du support de certaines représentations analogiques. Nous prenons ce mot de "représentations" dans son sens ordinaire, et non dans l'acception très spéciale que lui donne fréquemment M. Goldziher, et qui fait songer aux théories fantaisistes de ce qui, en France, s'intitule l'"école sociologique".

IV. *Ascétisme et Sûfisme*. – Nous aurions beaucoup à dire sur ce chapitre, qui est loin d'être aussi net qu'on pourrait le souhaiter, et qui renferme même bien des confusions et des lacunes. Pour l'auteur, l'ascétisme aurait été tout d'abord étranger à l'Islam, dans lequel il aurait été introduit ultérieurement par des influences diverses, et ce sont ces tendances ascétiques surajoutées qui auraient donné naissance au Sûfisme ; ces affirmations sont assez contestables, et, surtout, le Sûfisme est en réalité tout autre chose que de l'ascétisme. Du reste, ce terme de Sûfisme est employé ici d'une façon quelque peu abusive dans sa généralité, et il faudrait faire des distinctions : il s'agit de l'ésotérisme musulman, et il y a bon nombre d'écoles ésotériques qui n'acceptent pas volontiers cette dénomination, actuellement tout au moins, parce qu'elle en est arrivée à désigner couramment des tendances qui ne sont nullement les leurs. En fait, il y a fort peu de rapports entre le Sûfisme persan et la grande majorité des écoles arabes ; celles-ci sont beaucoup moins mystiques, beaucoup plus purement métaphysiques, et aussi plus strictement attachées à l'orthodoxie (quelle que soit d'ailleurs l'importance qu'elles accordent aux pratiques extérieures). À ce propos, nous devons dire que c'est une erreur complète de vouloir opposer le Sûfisme en lui-même à l'orthodoxie : la distinction est ici entre l'ésotérisme et l'exotérisme, qui se rapportent à des domaines différents et ne s'opposent point l'un à l'autre ; il peut y avoir, dans l'un et dans l'autre, orthodoxie et hétérodoxie. Il ne s'est donc pas produit, au cours de l'histoire, un « accommodement » entre deux « systèmes » opposés ; les deux domaines sont assez nettement délimités pour que, normalement, il ne puisse y avoir ni conflit ni contradiction, et les ésotéristes n'ont jamais pu, comme tels, être taxés d'hérésie. Quant aux origines de l'ésotérisme musulman, l'influence du néo-platonisme n'est nullement prouvée par une identité de pensée à certains égards ; il ne faudrait pas oublier que le néoplatonisme n'est qu'une expression grecque d'idées orientales, de

sorte que les Orientaux n'ont pas eu besoin de passer par l'intermédiaire des Grecs pour retrouver ce qui, en somme, leur appartenait en propre ; il est vrai que cette façon de voir a le tort d'aller à l'encontre de certains préjugés. Pour l'influence hindoue (et peut-être aussi bouddhiste) que l'auteur croit découvrir, la question est un peu plus complexe : nous savons, pour l'avoir constaté directement, qu'il y a effectivement, entre l'ésotérisme musulman et les doctrines de l'Inde, une identité de fond sous une assez grande différence de forme ; mais on pourrait faire aussi la même remarque pour la métaphysique extrême-orientale, et cela n'autorise point à conclure à des emprunts. Des hommes appartenant à des civilisations différentes peuvent bien, à ce qu'il nous semble, être parvenus directement à la connaissance des mêmes vérités (c'est ce que les Arabes eux-mêmes expriment par ces mots : *et-tawhîdu wâhidun*, c'est-à- dire : « la doctrine de l'Unité est unique », elle est partout et toujours la même); mais nous reconnaissons que cet argument ne peut valoir que pour ceux qui admettent une vérité extérieure à l'homme et indépendante de sa conception, et pour qui les idées sont autre chose que de simples phénomènes psychologiques, Pour nous, les analogies de méthodes elles-mêmes ne prouvent pas davantage : les ressemblances du *dhikr* musulman et du *hatha-yoga* hindou sont très réelles et vont même encore plus loin que ne le pense l'auteur, qui semble n'avoir de ces choses qu'une connaissance plutôt vague et lointaine ; mais, s'il en est ainsi, c'est qu'il existe une certaine "science du rythme" qui a été développée et appliquée dans toutes les civilisations orientales, et qui, par contre, est totalement ignorée des Occidentaux. Nous devons dire aussi que M. Goldziher ne paraît guère connaître les doctrines de l'Inde que par les ouvrages de M. Oltramare, qui sont à peu près les seuls qu'il cite à ce sujet (il y a même pris l'expression tout à fait impropre de « théosophie hindoue ») ; cela est vraiment insuffisant, d'autant plus que l'interprétation qui est présentée dans ces ouvrages est jugée fort sévèrement par les Hindous. Il faut ajouter qu'il y a aussi une note dans laquelle est mentionné un livre de Râma Prasâd, écrivain théosophiste, dont l'autorité est tout à fait nulle ; cette note est d'ailleurs rédigée d'une façon assez extraordinaire, mais nous ne savons si cela doit être imputé à l'auteur ou au traducteur. Il y aurait lieu de relever en outre bien des erreurs qui, pour porter sur des détails, ont aussi leur importance : ainsi, *et-tasawwuf* n'est pas du tout « l'*idée* sûfie », mais bien l'initiation, ce qui est tout différent (voir par exemple le traité de Mohyiddin ibn Arabi intitulé *Tartîbut-tasawwuf*, c'est-à-dire « Les catégories de l'initiation »). Les quelques lignes qui sont consacrées aux *Malâmatiyah* en donnent une idée complètement erronée ; cette question, qui est fort peu connue, a pourtant une portée considérable, et nous regrettons de ne pouvoir nous y arrêter. Beaucoup des conceptions les plus essentielles de l'ésotérisme musulman sont entièrement passées sous silence : telle est, pour nous borner à un seul exemple, celle de l'"Homme universel" (*El-Insânul-kâmil*), qui constitue le fondement de la théorie ésotérique de la "manifestation du Prophète". Ce qui manque aussi, ce sont des indications au moins sommaires sur les principales écoles et sur l'organisation de ces Ordres initiatiques qui ont une si grande influence dans tout l'Islam. Enfin, nous avons rencontré quelque part l'expression fautive d'"occultisme musulman" : l'ésotérisme métaphysique dont il s'agit et les sciences qui s'y rattachent en tant qu'applications n'ont absolument rien de commun avec les spéculations plus ou

moins bizarres qu'on désigne sous le nom d'"occultisme" dans le monde occidental contemporain.

V. *Les sectes*. – L'auteur s'élève avec raison contre la croyance trop répandue à l'existence d'une multitude de sectes dans l'Islam ; en somme, ce nom de sectes doit être réservé proprement aux branches hétérodoxes et schismatiques, dont la plus ancienne est celle des *Khâridjites*. La partie du chapitre qui est consacrée au *Chiisme* est assez claire, et quelques-unes des idées fausses qui ont cours à ce sujet sont bien réfutées ; mais il faut dire aussi que, en réalité, la différence entre *Sunnites* et *Chiites* est beaucoup moins nettement tranchée, à part les cas extrêmes, qu'on ne pourrait le croire à la lecture de cet exposé (ce n'est que tout à fait à la fin de l'ouvrage qu'il se trouve une légère allusion aux « nombreux degrés de transition qui existent entre ces deux formes de l'Islam »). D'autre part, si la conception de l'*Imâm* chez les *Chiites* est suffisamment expliquée (et encore faut-il faire une réserve quant au sens plus profond dont elle est susceptible, car l'auteur ne paraît pas avoir une idée très nette de ce qu'est le symbolisme), il n'en est peut-être pas de même de celle du *Mahdî* dans l'Islam orthodoxe ; parmi les théories qui ont été formulées à cet égard, il en est qui sont d'un caractère fort élevé, et qui sont bien autre chose que des « ornements mythologiques » ; celle de Mohyiddin ibn Arabi, notamment, mériterait bien d'être au moins mentionnée.

VI. *Formations postérieures*. – Il y a, au commencement de ce dernier chapitre, une interprétation de la notion de *Sunna* comme « coutume héréditaire », qui montre une parfaite incompréhension de ce qu'une tradition est véritablement, dans son essence et dans sa raison d'être. Ces considérations conduisent à l'étude de la secte moderne des *Wahhâbites*, qui prétend s'opposer à toute innovation contraire à la *Sunna*, et qui se donne ainsi pour une restauration de l'Islam primitif ; mais c'est probablement un tort de croire ces prétentions justifiées, car elles ne nous semblent pas l'être plus que celles des Protestants dans le Christianisme ; il y a même plus d'une analogie curieuse entre les deux cas (par exemple le rejet du culte des saints, que les uns et les autres dénoncent également comme une « idolâtrie »). Il ne faudrait pas non plus attribuer une importance excessive à certains mouvements contemporains, comme le *Bâbisme*, et surtout le *Béhâïsme* qui en est dérivé, M. Goldziher dit par progrès, nous dirions plutôt par dégénérescence. L'auteur a vraiment grand tort de prendre au sérieux une certaine adaptation "américanisée" du *Béhâïsme*, qui n'a absolument plus rien de musulman ni même d'oriental, et qui, en fait, n'a pas plus de rapports avec l'Islam que le faux *Vêdânta* de Vivekânanda (que nous avons eu l'occasion de mentionner au cours de notre étude sur le théosophisme[2]) n'en a avec les véritables doctrines hindoues : ce n'est qu'une espèce de "moralisme"

---

[2] [René Guénon publia dans la *Revue de Philosophie* une version abrégée, en 15 chapitres, du *Théosophisme*, de janvier à août 1921. Le passage correspondant est repris dans le chap. 17 de cet ouvrage : le Swâmî Vivekânanda « dénatura complètement la doctrine hindoue du Vêdânta" sous prétexte de l'adapter à la mentalité occidentale […]. La pseudo-religion inventée par Vivekânanda […] n'a du "Vêdânta" que le nom, car il ne saurait y avoir le moindre rapport entre une doctrine purement métaphysique et un "moralisme" sentimental et "consolant" qui ne se différencie des prêches protestants que par l'emploi d'une terminologie un peu spéciale ».]

quasi-protestant. Les autres sectes dont il est question ensuite appartiennent à l'Inde ; la plus importante, celle des *Sikhs*, n'est pas proprement musulmane, mais apparaît comme une tentative de fusion entre le Brâhmanisme et l'Islam ; telle est du moins la position qu'elle prit à ses débuts. Dans cette dernière partie, nous avons encore noté les expressions défectueuses d'« Islam hindou », et de « Musulmans hindous » : tout ce qui est *indien* n'est pas *hindou* par là même, puisque ce dernier terme ne désigne exclusivement que ce qui se rapporte à la tradition brâhmanique ; il y a là quelque chose de plus qu'une simple confusion de mots.

Naturellement, nous avons surtout signalé les imperfections de l'ouvrage de M. Goldziher, qui n'en est pas moins susceptible de rendre des services réels, mais, nous le répétons, à la condition qu'on veuille y chercher rien de plus ni d'autre que des renseignements d'ordre historique, et qu'on se méfie de l'influence exercée sur tout l'exposé par les « idées directrices » que nous avons dénoncées tout d'abord. Certaines des remarques qui précèdent montrent d'ailleurs que, même au point de vue de l'exactitude de fait, le seul qui semble compter pour les "historiens des religions", l'érudition pure et simple ne suffit pas toujours ; sans doute, il peut arriver qu'on donne une expression fidèle d'idées qu'on n'a pas comprises vraiment et dont on n'a qu'une connaissance tout extérieure et verbale, mais c'est là une chance sur laquelle il serait préférable de ne pas compter outre mesure.

Mars-avril 1922

- **W. Wallace, S.J. – *De l'Évangélisme au Catholicisme par la route des Indes***

Traduction de l'anglais par L. Humblet, S.J. Introduction par Th. Hénusse, S.J. (Un vol. in-8° de 306 pp. Albert Dewit, Bruxelles, 1921).

Voici un livre fort intéressant à plusieurs points de vue : d'abord, en un sens à la fois religieux et psychologique, comme autobiographie de l'auteur et comme description des phases par lesquelles il est passé et qui ont abouti à sa conversion ; ensuite, par la critique très sérieuse qui y est faite du Protestantisme, spécialement sous le rapport du manque de principes et du défaut d'autorité ; enfin, et c'est là ce qui a surtout retenu notre attention, par les vues extraordinairement justes qu'il renferme sur l'esprit de l'Inde et le véritable sens de ses doctrines.

L'auteur, originaire du Nord de l'Irlande, appartenait à la "Basse Église", c'est-à-dire à la fraction de l'Anglicanisme qui est la plus éloignée du Catholicisme, et dont tout le credo se réduit en somme à cette unique formule : « Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé ». Vers l'âge de dix-huit ans, après de longs efforts, W. Wallace arriva à l'"acte de foi" ; cette foi au Christ ne devait jamais l'abandonner par la suite, mais on peut dire qu'elle était alors la seule certitude qu'il possédât. Entré dans les ordres

anglicans, il fut, au bout de quelques années de ministère durant lesquelles il éprouva déjà « un sentiment d'impuissance et de stérilité terrible », envoyé sur sa demande comme missionnaire au Bengale. C'est là que, constatant les pitoyables résultats obtenus par l'Anglicanisme, il découvrit que les causes de cet échec « se ramassaient en une racine unique : l'absence d'une autorité chrétienne suprême et universelle ». L'Hindou s'étonne d'une religion dont le dernier mot lui apparaît être : « Fais à ta guise », et il la juge inférieure à la sienne qui, comme le dit le P. Hénusse dans son introduction, « s'impose tout à la fois par la haute valeur spirituelle d'une doctrine très nette et par l'autorité vénérable d'une tradition multiséculaire ». Cette supériorité de la doctrine hindoue à l'égard du Christianisme anglican, W. Wallace n'hésite pas à la reconnaitre et à la proclamer franchement ; et il semble bien qu'il n'ait jamais partagé un seul instant les préjugés de ses confrères, qui, sans rien connaître de cette doctrine, l'écartaient en bloc comme indigne de leur examen.

Il fallait déjà être bien dépourvu d'un certain parti pris pour se mettre, dans de semblables conditions, à faire des doctrines de l'Inde une étude approfondie ; il fallait l'être bien plus encore, et d'une autre façon, pour y trouver ce que l'auteur y trouva ; et c'est probablement parce qu'il n'avait rien d'un "orientaliste" de profession qu'il put arriver à comprendre ces choses. Voici d'ailleurs le jugement qu'il porte sur les traductions anglaises des livres sacrés de l'Inde : « Souvent la traduction était obscure au point d'être inintelligible, et, même là où l'on pouvait comprendre, les idées paraissaient tellement étranges que je n'en pouvais tirer pratiquement aucun parti. Il me devint rapidement évident que les termes anglais ne pouvaient correspondre exactement aux idées qu'ils prétendaient rendre, si bien que d'étudier les livres sacrés des Hindous dans des traductions anglaises était pis qu'une perte de temps… » Et, après avoir appris le sanscrit suffisamment pour lire les textes mêmes, « je reconnus ce que j'avais fortement soupçonné, que la langue anglaise ne rendait ni ne pouvait rendre la pensée de l'original, et que les traductions n'étaient utiles qu'aux mains de ceux qui connaissaient par ailleurs le tour de pensée hindou. Souvent leur usage ne se bornait pas à être inutile, car non seulement la pensée n'était pas rendue ni saisie, mais à sa place, dans l'esprit du lecteur, s'établissait une absurde contrefaçon ». C'est là très exactement ce que nous pensons nous-même à cet égard, et on peut étendre ce jugement à tous les travaux des orientalistes en général.

Citons aussi l'appréciation de l'auteur sur les Hindous, qui n'est pas moins juste : « Outre leurs vertus naturelles, je découvrais en eux de la pensée et de la spiritualité. Ils étaient penseurs, penseurs originaux et religieux, montraient une très grande finesse et une vraie puissance d'observation. Je parle évidemment surtout des brahmanes, mais aussi des paysans… Maintes fois, leur force logique m'étonna aussi, et la profondeur de leur pensée qui, cependant, semblait toute simple… Il est une chose que je puis affirmer avec certitude : jamais je n'ai rencontré de gens avec qui il fût plus facile d'entrer en relations d'idées que les Hindous, ni qui fussent plus intéressants dans ce genre de causerie, ni qui eussent plus de goût pour cette sorte de conversation… Seulement, il fallait apprendre leur langue métaphysique et religieuse et pouvoir parler en termes répondant à leur pensée ; quand nous leur servions les

formules de nos conceptions religieuses, ils ne comprenaient guère et goûtaient moins encore. »

Quant à la compréhension même des idées et des doctrines, « le premier fait qui jeta quelque lumière sur la question, ce fut cette affirmation d'un natif que, dans la religion hindoue, tout tendait à acquérir l'"absorption" ou l'"extase" (*samâdhi*) comme moyen d'atteindre l'Être Suprême ». C'était là un excellent point de départ, et il était alors facile de se rendre compte que les multiples figures symboliques étaient toutes disposées de façon à être « des aides pour la concentration de l'esprit », ce qui est effectivement leur rôle essentiel. « Avec insistance, les Hindous nous affirmaient que l'idole n'était qu'une commodité, comme le signe x, employé par les algébristes pour désigner la quantité inconnue… J'en venais à me demander jusqu'à quel point ce culte des choses créées méritait, pour eux, le nom d'idolâtrie ». Nous pourrions, pour notre part, affirmer plus nettement qu'il n'y a là véritablement aucune idolâtrie, mais nous devons reconnaître que c'est la première fois que nous voyons cette idée exprimée par un Occidental, même sous une forme simplement dubitative.

Si l'auteur n'est pas allé jusqu'à une assimilation parfaite et totale de l'Intellectualité hindoue, il est cependant allé déjà très loin en ce sens, beaucoup plus loin même que ne le comporterait une connaissance simplement théorique. Nous en avons la preuve dans les pages qu'il consacre au *Nirvâna*, et dont nous tenons à reproduire quelques passages : « Je consultai là-dessus les dictionnaires, je consultai les auteurs d'Europe, je comparai les livres sanscrits, j'étais certain d'une chose : ce n'était pas ce que décrivaient mes livres, un pur et simple anéantissement. Car, comme le disait le *Sâmkhya* en faisant allusion à cette question, le grand vide ne saurait être l'objet de l'ambition de l'homme… Je sentais que quelque chose dans la religion hindoue se dérobait à moi. Je ne la saisissais pas, sans savoir pourquoi. Cependant, un jour, comme je méditais cet enseignement, ce perpétuel enseignement sur le *Nirvâna* et le *Samâdhi*, essayant d'en sonder le sens, Dieu, je pense, vint à mon aide. Comme dans la lueur d'un éclair, je perçus ce que ces formules cachaient peut-être plus qu'elles ne l'exprimaient ; je me rendis compte, je "réalisai" le terme sublime de l'aspiration hindoue, cet idéal qui fascinait tout esprit hindou, qui influait sur toute activité hindoue. Ce fut plutôt une illumination intérieure qu'une découverte. Cela défiait toute description. » Et cette "illumination" véritable, sur la nature de laquelle il n'est pas possible de se tromper quand on connait ce dont il s'agit, lui montra que le Nirvâna n'était pas une "absorption en Dieu", du moins au sens où l'entendent les Occidentaux qui se mêlent d'en parler sans en rien savoir : « Il n'y avait, certainement, pas extinction de la personnalité, extinction de l'être, mais plutôt une *réalisation de personnalité* dans une absorbante communion de splendeur infinie. » On ne saurait mieux dire, et c'est nous qui soulignons les mots « réalisation de personnalité », parce qu'ils sont ceux mêmes que nous avons, de notre côté, adoptés depuis longtemps comme la meilleure expression que les langues occidentales puissent nous fournir pour rendre, dans la mesure du possible, ce dont il est question ; il v a là, très certainement, autre chose qu'une simple coïncidence. Et le P. Wallace reproduit ensuite ce qu'il écrivait à cette époque: « Absorbée en une union transcendante, l'âme ne voit que le Suprême, n'est consciente que du Suprême…

Pour qui se trouve en présence de l'éternel, rien ne semble demeurer, sinon en Lui, de cette flottante fantasmagorie, rien, pas même l'être propre qui, quoiqu'il existe de fait – puisqu'il connaît et jouit infiniment de connaître, – n'est cependant pas connu consciemment, tant il est absorbé dans la contemplation. Rien ne reste, sinon cette "réalisation" du Suprême qui transfigure l'esprit en soi-même par une transfiguration éternelle… Le *Nirvâna*, à la fois l'abolition de tout et la réalisation de tout ; l'abolition de la fantasmagorie du sens et du temps, de toutes ces ombres qui, quelle que soit notre estime pour elles, *ne sont pas*, quoi qu'elles puissent être, quand nous "réalisons" le *Seul* qui *est*… Ce n'est point une extinction, mais une réalisation, la réalisation du *Vrai* par le *vrai*. » Tous les essais d'interprétation des orientalistes apparaissent absolument dérisoires auprès de ces lignes où un homme qui avait acquis autre chose qu'une connaissance "livresque" essayait de décrire ce qu'il avait *vu* « quoique seulement par transparence, obscurément ».

Ces derniers mots prouvent bien que, comme nous le disions, il n'a pas été jusqu'au bout ; « mais ce que j'avais vu, je l'avais vu », ajoute-t-il, et une connaissance de cet ordre, même si elle demeure obscure et enveloppée, est pour celui qui l'a acquise quelque chose que rien ne pourra jamais lui faire perdre. Tous les Hindous avec qui W. Wallace était en relation reconnurent sans peine à quel point il en était arrivé ; par leurs paroles et par leur attitude, ils l'assurèrent « qu'il avait trouvé », et l'un deux lui dit : « Tout ce que vous avez qui vaille, c'est de nous que vous l'avez appris », ce que lui-même ne faisait aucune difficulté pour admettre, pensant « avoir plus reçu de l'Inde qu'il ne saurait jamais lui donner ».

Après avoir compris ces choses (et il y a encore bien d'autres considérations que, malgré leur intérêt, nous sommes obligé de passer sous silence), le Rév. Wallace ne pouvait plus rester ce qu'il était : il n'avait nullement perdu la foi chrétienne, mais en lui « le Protestantisme s'était miné lentement » ; aussi sa conversion au Catholicisme suivit-elle d'assez près son retour en Europe, après un séjour en Amérique qui lui fit faire, entre la civilisation hindoue et la civilisation occidentale poussée à l'extrême, une comparaison qui n'était point à l'avantage de cette dernière. Il y eu cependant encore quelques luttes au moment de sa conversion, et même au début de son noviciat dans la Compagnie de Jésus : ce qu'on lui présentait lui paraissait "petit" et "étroit" à côté de ce qu'il connaissait ; il ne rencontrait pas précisément de difficultés d'un caractère positif, mais on exigeait de lui des négations qui venaient probablement surtout d'une certaine incompréhension chez ses directeurs, et divers passages montrent qu'il dut, par la suite, s'apercevoir que l'opposition et l'incompatibilité prétendues des conceptions hindoue et catholique étaient inexistantes : n'écrit-il pas que le *Sanâtana Dharma* (la "loi éternelle" des Hindous) est le naturel « pédagogue menant au Christ », et n'exprime-t-il pas le regret que « les catholiques ne s'en rendent pas compte pleinement » ? « Le *Sanâtana Dharma* des sages hindous, lisons-nous encore ailleurs, comme je l'entendais maintenant, procédait exactement du même principe que la religion chrétienne. Seulement, c'était une tentative d'exécuter chacun pour soi, isolément, ce que le Christ, selon ma croyance, avait exécuté pour nous tous, d'une manière universelle. Il y avait rivalité ; il n'y avait pas antagonisme. » C'est déjà beaucoup d'avoir reconnu

cela ; il y a bien peu d'occidentaux qui l'aient compris, et peut-être moins encore qui aient osé le proclamer ; mais nous pouvons aller plus loin et dire qu'il n'y a même pas rivalité, parce que, si le *principe* est le même en effet, le *point de vue* n'est pas le même. Nous touchons ici au point essentiel sur lequel la compréhension des doctrines hindoues est demeurée imparfaite chez le P. Wallace : c'est qu'il n'a pu s'empêcher de les interpréter dans un sens religieux, suivant l'acceptation que les Occidentaux donnent à ce mot ; nous n'avons pas à rechercher si ce côté par lequel son esprit était demeuré occidental malgré tout ne fut pas ce qui l'arrêta dans cette voie de "réalisation" qu'il avait si bien entrevue ; mais ce qu'il y a de certain, c'est que c'est cela qui lui fait commettre certaines confusions, regarder notamment comme identiques l'idée de *moksha* et celle du "salut"°, et dire que le Christianisme a mit à la portée de tous l'idéal même que l'Hindouisme ne pouvait proposer qu'à une élite. Malgré cette réserve que la vérité nous oblige à formuler, il n'en reste pas moins que le livre du P. Wallace constitue pour nous un témoignage d'une valeur et d'une importance exceptionnelles, et que nous avons eu la très grande satisfaction d'y trouver, sur bien des points, une éclatante confirmation de ce que nous pensons et disons nous-même sur l'Inde et ses doctrines.

Novembre-décembre 1923

- **Augustin Périer – *Yahyâ ben Adî : un philosophe arabe chrétien du Xe siècle – Petits traités apologétiques de Yahyâ ben Adî***

(Deux vol in-8° de 228 et 136 pp., J, Gabalda et P. Geuthner, Paris, 1920).

Le plus grand reproche que nous adresserons au travail de M. l'abbé Périer, c'est qu'il a vraiment un peu trop l'aspect extérieur d'une "thèse", au sens universitaire de ce mot ; c'en est une, en effet, mais est-il bien nécessaire que la présentation s'en ressente à ce point ? Cela ne peut que nuire à un ouvrage qui, par l'incontestable intérêt des renseignements qu'il apporte sur un sujet fort peu connu, mériterait pourtant de ne point passer inaperçu.

L'œuvre de Yahyâ ben Adî, du moins dans ce qui en est parvenu jusqu'à nous (car ses nombreux traités proprement philosophiques sont malheureusement perdus), apparaît surtout comme une utilisation de la doctrine aristotélicienne à des fins apologétiques. Ce qu'il y a de curieux, d'ailleurs, c'est que, à cette époque, toutes les écoles musulmanes et toutes les sectes chrétiennes (jacobites, melchites, nestoriens et autres) prétendaient s'appuyer également sur Aristote, où chacune croyait trouver une confirmation de ses théories particulières. M. Périer pense que « c'est sur le prolongement de l'École d'Alexandrie qu'il faut chercher le point de jonction entre l'aristotélisme et la philosophie arabe » ; c'est là une question qu'il pourrait être intéressant d'examiner de plus près.

Après une vue d'ensemble sur les idées philosophiques de Yahyâ ben Adî telles qu'elles se dégagent de fragments assez peu cohérents dans leur état actuel, M. Périer donne une analyse très développée, avec de larges extraits, de ses grands traités théologiques : le *Traité de l'Unité*, le *Traité de la Trinité* et le *Traité de l'Incarnation ou de l'Union*. Cette partie, que nous ne pouvons songer à résumer ici, est de beaucoup la plus importante ; les procédés dialectiques mis en œuvre par le philosophe arabe pour répondre aux objections de ses contradicteurs sont tout à fait dignes d'attention et souvent fort originaux.

Nous nous permettons une critique de détail : M. Périer n'a pas compris ce que les Arabes, tant musulmans que chrétiens, entendent par « l'homme universel » (qui n'est pas du tout « l'espèce humaine », et qui n'est pas davantage une « abstraction ») ; et il trouve « puérile », précisément faute de la comprendre, une conception d'une très haute portée métaphysique. Et pourquoi juge-t-il bon, à ce propos, de professer un certain dédain pour les « subtilités scolastiques », et de laisser transparaître un « nominalisme » qui n'avait rien à voir avec le rôle d'historien auquel il entendait se borner ?

Le second volume comprend le texte et la traduction de huit petits traités apologétiques de Yahyâ ben Adî, plus la traduction seule d'un neuvième traité. Nous ne pouvons que rendre hommage au labeur fort pénible qu'a dû s'imposer M. Périer pour éditer un texte, pour la première fois, avec des manuscrits très défectueux. Quant à sa traduction française, il dit « qu'il s'est efforcé de la rendre *fidèle* et *claire* », et il nous paraît y avoir fort bien réussi.

- **Baron Carra de Vaux – *Les Penseurs de l'Islam* – I. *Les souverains, l'histoire et la philosophie politique* – II. *Les géographes, les sciences mathématiques et naturelles***

(Deux vol. in-16° de 384 et 400 pp,, P. Geuthner, Paris, 1921).

Ces volumes sont les deux premiers d'une série qui doit en comporter cinq et qui a pour but de donner un aperçu d'ensemble sur l'intellectualité musulmane dans toutes les branches où s'est exercée son activité. « Nous avons voulu, dit l'auteur, faire ici, non un catalogue, mais un choix. Notre intention n'a pas été de tout dire, mais de mettre en relief les figures principales, de faire connaître les œuvres maîtresses, de donner le sentiment de quelques idées essentielles, la vue de certains sommets », Le besoin se faisait grandement sentir, en effet, d'un tel ouvrage, donnant les indications nécessaires pour se reconnaître parmi la multitude des travaux de détail auxquels se complaisent d'ordinaire les orientalistes.

Le titre général peut prêter à une critique, car il ne semble pas parfaitement exact ; du moins le mot de « penseurs » y est pris dans une acception très large. On peut s'en rendre compte par les sous-titres : les personnages dont il est question jusqu'ici, sauf un petit nombre d'exceptions, ne sont pas des penseurs au sens où on l'entend habituellement ; sans doute l'emploi de ce mot sera-t-il plus justifié pour les

volumes qui doivent suivre. Quoi qu'il en soit, il y a là des exposés fort intéressants, notamment dans le second volume, plus particulièrement important en ce qui concerne l'histoire des sciences ; on ne sait pas assez, en Europe, tout ce qu'on doit aux Arabes, par qui se sont conservées et transmises en grande partie les connaissances de l'antiquité, sans compter tout ce qu'eux-mêmes y ont ajouté, notamment dans l'ordre mathématique. C'est ce qui ressort très nettement de cet ouvrage, dont l'auteur fait preuve, à cet égard, de beaucoup d'impartialité ; malheureusement, il n'en est pas de même lorsque vient à se poser la question des origines : il veut que la science arabe se soit inspirée à peu près exclusivement de la science grecque, ce qui est vraiment excessif. Que les derniers néo-platoniciens se soient réfugiés en Perse, et que de là ils aient exercé une certaine influence sur le monde musulman, cela est fort admissible ; mais enfin il y a eu autre chose, et, en Perse même, le Mazdéisme n'était pas un élément négligeable (notons d'ailleurs, à ce propos, ce fait trop généralement ignoré, que les musulmans honorent Zoroastre comme un prophète). En astronomie, les Perses devaient sans doute beaucoup plus aux Chaldéens qu'aux Grecs ; et, d'un autre côté, il ne nous paraît pas que la secte arabe des Sabéens, qui fournit beaucoup de savants dans les quatre premiers siècles de l'Islam, puisse être regardée comme se rattachant proprement au néo-platonisme. D'ailleurs, celui-ci, au fond, n'était-il pas plus oriental que grec sous bien des rapports, et n'est-ce pas pour cela, précisément, que les Orientaux accueillirent volontiers parmi eux ses représentants ? Mais c'est surtout quand il s'agit de l'Inde que le parti pris devient par trop manifeste : quand les Arabes eux-mêmes appliquent à quelque chose l'épithète de *hindi*, « cela ne tire pas à conséquence », et il suffit que l'influence indienne « ne soit pas évidente » pour qu'on l'écarte résolument, tandis que, par contre, on fait valoir en faveur de l'influence grecque les coïncidences les plus insignifiantes. Il y aurait beaucoup à dire sur certains points, comme l'origine des chiffres, celle de l'algèbre, la question des périodes astronomiques, et aussi, pour la Chine, l'invention de la boussole ; mais nous ne pouvons y insister davantage. Ajoutons seulement une dernière remarque : il est pour le moins singulier de présenter l'empereur mogol Akbar comme « un des pères du théosophisme moderne » ; si peu orthodoxe qu'ait pu être le syncrétisme religieux de ce souverain, il ne méritait vraiment pas cette injure, car c'en est bien une, encore que l'auteur ne semble pas du tout la considérer comme telle. Mais ces diverses réserves, qui ne portent pas en somme sur ce qu'il y a de plus essentiel, ne doivent pas nous faire méconnaître la réelle valeur d'un ouvrage fort consciencieusement fait et qui peut rendre de très grands services.

- ***Les Penseurs de l'Islam* – III. *L exégèse, la tradition et la jurisprudence*** (compte rendu inédit)

(Un vol. in-l6 de 424 pp., P. Geuthner, Paris, 1923).

Nous avons déjà parlé ici (n° de novembre-décembre 1923) des deux premiers volumes de cet ouvrage ; nous pouvons, à propos du troisième, répéter ce que nous disions alors : ce travail est appelé à rendre de grands services à ceux qui, sans avoir

le temps ou la possibilité de se livrer à des recherches multiples, désirent se faire une idée d'ensemble de l'intellectualité musulmane.

En dépit du sous-titre, la plus grande partie du troisième volume est en réalité consacrée à un résumé historique des origines de l'Islam, où apparaissent malheureusement les défauts et les préjugés inhérents à la mentalité de notre époque. La lecture de certaines pages, comme celles où est discutée la question de savoir si le Coran a toujours constitué un « livre » (pp. 156-163), serait à conseiller à ceux qui sont tentés de prendre trop au sérieux les résultats de la "critique" moderne. Il est bon aussi d'enregistrer cet aveu, qu'une interprétation religieuse « n'a point de sens pour la critique » (p. 158) ; ne pourrait-on pas renverser la proposition, et dire tout aussi bien que les arguments "critiques" n'ont point de sens pour quiconque se place au point de vue religieux ou, plus généralement, traditionnel ? En effet, la "critique", ainsi entendue, n'a jamais été au fond autre chose qu'une arme de guerre antireligieuse ; ceux qui croient devoir prendre à son égard une attitude plus ou moins conciliante et "opportuniste" sont victimes d'une bien dangereuse illusion.

Passons à quelques observations de détail ; et, tout d'abord, regrettons que l'auteur écrive assez souvent « mahométan » au lieu de "musulman" ; le mot est d'usage courant, sans doute, chez les Européens, mais il n'en est pas moins fautif pour bien des raisons. Une autre inexactitude, et qui est plus grave, est celle qui consiste à parler de l'Islam, ou encore du monde arabe, comme d'une « nationalité ». – Conserver une phrase qu'on reconnaît soi-même erronée, sous le prétexte qu'elle « fait bien littérairement » (p. 100), cela semble peu sérieux et risque de déconsidérer un ouvrage qui, pourtant, vaut mieux que cela dans son ensemble. – Il y a aussi quelques affirmations plus ou moins contestables, comme celle qui attribue au blason une origine exclusivement persane (p, 10) ; ne sait-on pas que, dès l'antiquité, il existait aussi ailleurs qu'en Orient, et notamment chez les peuples celtiques ? – Avant de se moquer d'une tradition dans laquelle il est question de « géants » (p. 78), il serait bon de savoir que ce mot et ses équivalents étaient employés très généralement pour désigner des hommes puissants, des peuples guerriers et conquérants, sans aucun égard à leur stature réelle. – Notons encore une erreur sur les termes *nabî* (prophète) et *rasûl* (législateur), dont le rapport hiérarchique est renversé (p. 153), et une opinion peu justifiée, pour ne pas dire plus, sur la signification des lettres qui sont placé au début de quelques sourates du Coran (p. 176).

Les derniers chapitres contiennent de bons exposés sur la tradition (*hadîth*), sur la jurisprudence, et enfin sur les commentaires du Coran.

- **Lothrop Stoddard – *Le Nouveau Monde de l'Islam***

Traduit de l'anglais par Abel Doysié (Un vol. in-8° de 323 pp., Payot, Paris, 1923).

Bien que cet ouvrage traite surtout des questions d'ordre politique et social, il est intéressant aussi à d'autres points de vue. L'auteur, disons-le tout de suite, est loin d'être impartial : il est imbu de tous les préjugés occidentaux en général, et de ceux

du protestantisme anglo-saxon en particulier ; il réédite tous les clichés courants sur l'obscurantisme" et sur le "progrès" ; il ne trouve à louer que ce qui lui paraît, à tort ou à raison, avoir une teinte de "puritanisme" ou de "rationalisme" ; et il a une tendance, assez naturelle dans ces conditions, à exagérer l'importance du rôle des « réformateurs libéraux » et surtout celle de l'influence occidentale. Il prend pour une "élite" ces rares éléments européanisés qui, au point de vue oriental, sont plutôt tout le contraire, et, trop souvent, des apparences tout extérieures l'empêchent de voir la réalité profonde, qu'il est d'ailleurs très probablement incapable de saisir. En effet, on pourra se faire une idée suffisante de son manque absolu d'intellectualité (défaut bien américain) pas ces deux exemples : les doctrines purement métaphysiques de certaines écoles arabes ne sont pour lui que « superstition et mysticisme puéril », et l'enseignement traditionnel, basé sur l'étude des textes sacrés, est « une ineptie qui pétrifie l'intelligence » !

Cependant, ce livre mérite d'être lu, parce qu'il est généralement bien informé ; aussi ne peut-on que regretter que l'auteur, au lieu de s'en tenir à l'exposé des faits, y mêle constamment des appréciations tendancieuses, aggravées par une multitude d'épithètes injurieuses, ou tout au moins blessantes pour les Orientaux. Il y a là, sur la politique anglaise en Orient au cours de ces dernières années, un certain nombre de vérités qu'il serait extrêmement utile de répandre. La partie la plus intéressante de l'ouvrage est peut-être celle qui est consacrée au "nationalisme" ; on y voit assez bien la différence des idées que ce même mot sert à désigner, suivant qu'il s'agit de l'Occident ou de l'Orient ; sur les rapports de la "nationalité" et de la "race", il y a aussi des considérations dignes d'être remarquées, bien qu'elles manquent un peu de précision.

Disons encore que le titre ne donne pas une idée exacte de l'ouvrage dans son ensemble, car il y est question, non seulement de la situation actuelle du monde musulman, mais aussi de celle de l'Inde ; cette étude embrasse donc à la fois ce que l'on peut appeler le Proche et le Moyen Orient. L'auteur est très prudent dans ses conclusions, ce dont on ne peut que l'approuver ; il s'abstient soigneusement de formuler la moindre prévision sur le cours ultérieur des événements. Enfin, malgré sa partialité évidente, il ne peut s'empêcher de reconnaître que, si certains dangers menacent l'Occident, celui-ci y a une large part de responsabilité.

La traduction est littérale au point d'en être parfois incorrecte, et elle est déparée par des bizarreries de langage qu'il eût été bien facile d'éviter. Ainsi, en français, on ne dit pas « bribe », mais "corruption" ou "vénalité" ; on ne dit pas un « papier », mais un "article sur tel ou tel sujet ; « practically » ne se traduit pas toujours par "pratiquement", et ainsi de suite. Il y a aussi une confusion entre « indien » et « hindou », dont nous ne savons si elle est imputable à l'auteur ou au traducteur. Et, puisque nous en sommes à la forme, il est un peu ridicule en France, sinon en Amérique, de donner à la dernière guerre la dénomination apocalyptique d'« Armageddon ».

• Louis Finot – *La marche à la Lumière (Bodhicharyâvatâra)*

Poème sanscrit de Çântideva ; traduction française avec introduction (Un vol. in-8° de 168 pp. Collection des Classiques de l'Orient ; Bossard, Paris, 1920)

La *Bodhi*, terme qui a été traduit un peu librement par « Lumière », et qui évoque plutôt l'idée de « Sagesse », est « l'Illumination suprême qui révèle au Buddha la loi de l'univers » ; la marche à la *Bodhi*, c'est donc « l'ensemble des exercices spirituels qui acheminent vers son but le futur Buddha ». Le traité de Çântideva, indépendamment de ses mérites poétiques, est très propre à donner une idée de l'ascèse bouddhique du *Mahâyâna* ou « Grand Véhicule », qui propose pour but à ses adhérents « l'état idéal de Buddha sauveur du monde », tandis que le *Hinayâna* ou « Petit Véhicule » se contente de conduire les siens à la paix du *Nirvâna*. Il offre aussi, surtout dans ses derniers chapitres, un excellent spécimen de la dialectique spéciale de l'école des *Mâdhyamikas*, à laquelle appartenait son auteur, qui vivait, croit-on, vers le VIIe siècle de l'ère chrétienne.

Il existait déjà une traduction française du *Bodhicharyâvatâra*, due à M. de la Vallée-Poussin, et publiée en 1905-1907 dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*. « Cette traduction, dit M. Finot dans son introduction, met au premier plan l'explication doctrinale et y sacrifie délibérément la concision, qui est le principal mérite du style de Çântideva. » C'est à un autre point de vue, plutôt littéraire, que lui-même a voulu se placer ; mais on pourrait se demander si, en s'efforçant de conserver la concision de l'original, il n'a pas introduit dans sa version un peu d'obscurité ; et il est fâcheux qu'il n'ait pas jugé bon tout au moins d'y joindre un plus grand nombre de notes explicatives, pour suppléer à l'insuffisance des mots français qui, bien souvent, ne correspondent que très approximativement aux termes sanscrits. Ce n'est pas en calquant scrupuleusement la traduction sur le texte que l'on peut rendre le mieux l'esprit de celui-ci, surtout quand il s'agit d'un texte oriental ; et n'est-il pas à craindre que, dans ces conditions, l'essentiel de la pensée n'échappe à la plupart des lecteurs ? Enfin, même quand on entend s'adresser simplement au « public lettré », et quelque dédain qu'on lui suppose à l'égard des « questions théologiques », est-il bien légitime d'accorder plus d'importance à la forme qu'au fond ?

• Émile Senart – *La Bhagavad-Gîtâ*

Traduite du sanscrit avec une introduction (Un vol. in-8° de 174 pp. Collection des Classiques de l'Orient ; Bossard, Paris, 1922)

De tous les textes hindous, la *Bhagavad-Gîtâ* est très certainement un des plus connus en Europe, un de ceux qui ont été le plus fréquemment traduits et commentés en diverses langues. On sait que ce dialogue entre Krishna et son disciple Arjuna est un fragment du *Mahâbhârata*, l'une des deux grandes épopées de l'Inde antique. Certains ont voulu y voir l'expression de ce qu'il y a de plus élevé et de plus profond dans les doctrines hindoues, ce qui est une exagération : quelle que soient l'autorité et la portée de ce livre, il ne saurait être mis sur le même rang que les *Upanishads* ; il ne

présente, à vrai dire, qu'un aspect de la doctrine, mais un aspect qui n'en est pas moins digne d'être étudié avec la plus grande attention.

Ce qui nous paraît étrange ici, c'est l'état d'esprit du traducteur, qui commence par déclarer qu'il « s'arrête au seuil du sanctuaire », et qui met à s'avouer « profane » un empressement peu ordinaire. Les idées et leur vérité ne l'intéressent pas, c'est évident ; comment donc a-t-il pu avoir le courage, dans ces conditions, d'entreprendre et de mener à bien un tel travail ? Pour lui, sans doute, ce fut un simple exercice de philologue ; la mentalité de certains « spécialistes » est vraiment déconcertante ! Et n'y a-t-il pas là aussi quelque chose de ce curieux préjugé d'après lequel ceux qui se bornent à envisager une doctrine « de l'extérieur » seraient seuls qualifiés pour l'étudier « scientifiquement » ? Malgré tout, parmi les considérations un peu confuses qui sont rassemblées dans l'introduction, il s'en trouve quelques-unes qui ne manquent pas de justesse : ainsi l'affirmation du caractère « encyclopédique » de l'épopée hindoue, mais encore faudrait-il y ajouter quelques précisions sur la façon dont sont comprises les sciences traditionnelles ; ainsi encore cette remarque que « beaucoup plus que par déductions serrées, la pensée des hindous procède par intuitions et par classifications partielles », qui d'ailleurs ne sont point des classifications à proprement parler, mais bien plutôt ce que nous appellerions volontiers des « correspondances ». Un point intéressant est celui-ci : certains passages de la *Bhagavad-Gîtâ* peuvent être rattachés aux conceptions du *Vêdânta*, d'autres à celles du *Sânkhya* ; pour ceux qui voient là deux « systèmes » plus ou moins rivaux et incompatibles entre eux, un tel fait est inexplicable, à moins de recourir à la théorie de l'« interpolation », qui est la grande ressource de la « critique historique », et que M. Senart, il faut le dire à sa louange, n'hésite pas à qualifier d'« expédient trop commode pour n'être pas d'abord un peu suspect ». Quant à lui, il a tout au moins entrevu qu'il ne s'agit pas de « systèmes », mais bien de « points de vue », et c'est déjà beaucoup ; mais, faute de saisir l'harmonie de ces « points de vue » dans l'unité totale de la doctrine, il a cru se trouver en présence d'une « pensée inconsistante et dispersée », alors que, tout au contraire, ses caractères fondamentaux, ses notes dominantes, si l'on peut dire, sont « concentration » et « identité ».

Quant à la traduction elle-même, elle est sans doute moins agréable à lire que celle de Burnouf, mais elle a, en revanche, le grand avantage d'être plus précise ; Burnouf, en effet, avait eu l'habileté de passer à côté des difficultés et d'éviter beaucoup de contre-sens en restant dans le vague. M. Senart n'a pas seulement mieux rendu certains mots que son prédécesseur avait traduits d'une façon insuffisante ou inexacte ; il a aussi, et avec raison, gardé sous leur forme sanscrite « des termes pour lesquels nous manquent des équivalents, même approximatifs ». On regrettera peut-être qu'il n'ait pas placé à la fin de son ouvrage un lexique contenant l'explication de ces termes ; pourtant, les quelques notes qui se trouvent au bas des pages nous donnent à penser qu'il a mieux fait de s'en abstenir : la philologie et l'interprétation des idées sont deux choses très différentes, et, quand on a pris le parti de s'enfermer dans une « spécialité », c'est agir sagement que de ne plus chercher à en sortir. Les termes sanscrits aideront ceux qui sont au courant des idées hindoues à retrouver le

sens exact du texte ; quant aux autres, s'ils ne comprennent pas tout, cela est encore préférable pour eux à l'acquisition de notions fausses ou dénaturées.

- **Louis Finot – *Les questions de Milinda (Milinda-pañha)***

Traduit du pâli avec introduction et notes (Un vol. in-8° de 166 pp. Collection des Classiques de l'Orient ; Bossard, Paris, 1923)

Ce livre, déjà traduit en anglais par Rhys Davids, se compose d'une série de dialogues entre le roi Milinda et le moine bouddhiste Nâgasena ; Milinda est le roi grec Ménandre, qui régnait à Sâgalâ, dans le Panjab, vers le II[e] siècle avant l'ère chrétienne ; et il montre bien, dans ses questions, toute la subtilité du caractère grec. La discussion porte sur les points les plus divers de la doctrine bouddhique, parmi lesquels il en est d'importance fort inégale ; mais, dans son ensemble, ce texte est assurément, en son genre, un des plus intéressants qui existent.

Est-ce parce que M. Finot n'a pas été préoccupé cette fois par l'idée qu'il avait à traduire un poème ? Toujours est-il que sa traduction nous a paru plus nette que celle de la *Marche à la Lumière* ; il y a joint d'ailleurs des notes plus abondantes, et il a eu soin d'indiquer, pour les termes techniques, leurs équivalents pâlis ; nous regrettons seulement qu'il n'ait donné qu'exceptionnellement les formes sanscrites correspondantes.

Dans la même collection, fort bien éditée, nous mentionnerons encore, pour ceux qui s'intéressent au Bouddhisme, deux autres ouvrages : *Trois Mystères tibétains*, traduits avec introduction, notes et index par Jacques Bacot (1 vol. in-8° de 300 pp., 1921), et *Contes et Légendes du Bouddhisme chinois*, traduits par Edouard Chavannes, avec préface et vocabulaire par Sylvain Lévi (1 vol. in-8° de 220 pp., 1921). Bien que ces récits aient été présentés avec des intentions purement littéraires, ils ont en réalité, comme d'ailleurs tous ceux du même genre que l'on peut trouver en Orient, une autre portée pour qui sait en pénétrer le symbolisme au lieu de s'arrêter aux formes extérieures, si séduisantes qu'elles puissent être.

Janvier-février 1924

- **P. Masson-Oursel – *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne***

(Un vol. in-8° de 314 pp. P. Geuthner, Paris, 1923).

L'auteur, dans son introduction, affirme l'intention de « prêter la plus vigilante attention aux interprétations que l'Orient tient pour classiques », et il reconnaît même que « nos savants rompus à l'usage de la critique, soit historique, soit philologique, font preuve d'une aversion systématique, non exempte de partialité, à l'égard des

traditions indigènes ». C'est fort bien ; mais alors pourquoi, dans le corps même de son ouvrage, ne tient-il guère compte que des résultats plus ou moins contestables de la critique européenne ? Et, quand on a commencé par dénoncer la « superstition de la chronologie », pourquoi se laisser interrompre dans l'exposé d'une doctrine par la préoccupation de suivre une chronologie souvent hypothétique, au grand détriment de l'enchaînement logique des idées ? C'est qu'il est probablement bien difficile, avec la meilleure volonté du monde, de se défaire des habitudes mentales qu'impose une certaine éducation.

La meilleure partie de l'ouvrage, celle qui est la plus exacte et la plus complète, est certainement, comme il fallait s'y attendre, celle qui concerne le bouddhisme. L'auteur rectifie même très justement les interprétations « pessimistes » qui ont cours depuis Schopenhauer ; mais il exagère grandement l'originalité de cette doctrine, dans laquelle il voudrait même voir autre chose que la déviation du brahmanisme qu'elle est en réalité, Ce qu'il exagère aussi, c'est l'influence du bouddhisme sur le développement ultérieur des doctrines hindoues: sans doute, la nécessité de répondre à certaines objections conduit souvent à préciser l'expression de sa propre pensée ; mais cette influence en quelque sorte négative, la seule que nous puissions reconnaître au bouddhisme, n'est point celle qui lui est attribuée ici.

L'exposé des *darshanas* orthodoxes ne nous a pas paru très clair, et d'ailleurs il est fait d''un point de vue bien extérieur ; nous ne croyons pas que le parti pris de vouloir trouver une « évolution » partout soit compatible avec la compréhension véritable de certaines idées. La même remarque vaut pour ce qu'on est convenu d'appeler l'« hindouïsme », qui est présenté comme le produit d'éléments primitivement étrangers au brahmanisme et auxquels celui-ci se serait adapté tant bien que mal, de telle sorte que la *trimûrti* elle-même ne serait qu'une invention presque moderne ! Les raisons profondes de la distinction entre vishnuïsme et shivaïsme ne sont même pas entrevues ; mais cette question, de même que celle des origines, risquerait de nous entraîner bien loin. Il y aurait beaucoup à dire aussi au sujet du *yoga*, qui n'a jamais pu consister en une attitude « pragmatiste » : comment ce mot pourrait-il convenir là où il s'agit précisément de se libérer de l'action ? Signalons enfin une notion étrangement inexacte de ce qu'est la magie et surtout de ce qu'elle n'est pas ; un « mage » et un « magicien » ne sont pas tout à fait la même chose, non plus qu'un « voyant » et un « visionnaire » ; et traduire *rishi* par « visionnaire » nous paraît une fâcheuse inadvertance.

D'une façon générale, les doctrines de l'Inde sont ici comme rapetissées, si l'on peut dire, en raison même du double point de vue sous lequel elles sont envisagées : point de vue historique d'abord, qui met au premier plan des questions sans importance réelle ; point de vue philosophique ensuite, qui est fort inadéquat à ce dont il s'agit, et bien incapable d'aller au fond des choses, d'atteindre l'essence même des doctrines en question. « La philosophie est partout la philosophie », nous dit-on ; mais y a-t-il vraiment de la philosophie partout ? On nous accordera bien, tout au moins, qu'il n'y a pas que cela dans le monde ; et nous ne sommes pas très sûr que certains indianistes « se soient bien trouvés d'avoir possédé dès l'abord une

culture philosophique à l'européenne » ; en tout cas, nous n'avons eu, pour notre part, qu'à nous féliciter d'avoir pu connaître au contraire les doctrines de l'Orient avant d'étudier la philosophie occidentale.

- **P. Masson-Oursel –** ***La Philosophie comparée***

(1 vol. in-8° de 204 pp. F Alcan, Paris, 1923).

Dans ce second ouvrage, d'un caractère moins « spécial » que le précédent, M. Masson-Oursel présente des considérations sur la « méthode comparative » appliquée à la philosophie, à laquelle elle peut seule, suivant lui, donner une base « positive ». Cette notion de « positivité » parait assez ambiguë, et le sens où elle est entendue ici est probablement bien différent de celui que lui donnait Auguste Comte ; et pourtant on pourrait peut-être la définir, d'une façon générale, par le parti pris d'attribuer aux « faits » une importance prépondérante : « Le principe fondamental d'une philosophie vraiment positive doit être le ferme propos de saisir dans l'histoire, et uniquement dans l'histoire, les faits philosophiques. » Cependant, on nous assure ensuite que « l'immanence du donné philosophique dans l'histoire n'implique point que la méthode positive en philosophie se réduise à la méthode historique » ; la différence doit résider surtout dans l'intention, qui est ici « de mieux comprendre à mesure que nous connaissons davantage » ; mais comprendre quoi ? Le fonctionnement de l'esprit humain, sans doute, et rien de plus ni d'autre, car il ne semble pas qu'on en arrive jamais à se poser la question de la vérité ou de la fausseté des idées en elles-mêmes.

Le principe de la « philosophie comparée » doit être l'analogie ; les considérations qui se rapportent à celle-ci sont d'ailleurs peu nouvelles, mais l'auteur ne paraît pas connaître l'usage qu'en a fait la scolastique, ce dont on ne peut s'étonner quand on le voit attribuer au cartésianisme la distinction de l'essence et de l'existence ! Nous ne pouvons que l'approuver de ne pas « s'exagérer la valeur des classements de systèmes » et d'écrire des choses comme celles-ci : « La philosophie comparée ne trouve qu'une caricature de ce qu'elle doit devenir dans ces classifications de systèmes sous autant de vocables en *isme*, purs barbarismes non seulement quant à la lettre, mais quant à l'esprit. » Mais lui-même s'est-il toujours bien gardé de tout rapprochement superficiel ou insuffisamment justifié ? Bien que des termes comme ceux de « sophistique » et de « scolastique » ne soient pas en *isme*, l'extension qu'il leur donne n'en est peut-être pas moins excessive.

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à quelques exemples de l'application qu'on peut faire de la « méthode comparative ». De la « chronologie comparée » (dont on a soin de nous avertir qu'elle n'est souvent qu'approximative), nous ne dirons qu'une chose : c'est qu'il ne nous est guère possible d'admettre le « synchronisme » des trois civilisations prises comme « points de repère », celles de l'Europe, de l'Inde et de la Chine ; il est vrai que la « critique » occidentale se croit probablement très large en ne réduisant pas davantage encore l'antiquité qu'il lui plaît d'accorder aux civilisations orientales. Le chapitre consacré à la « logique

comparée » renferme des considérations beaucoup plus intéressantes, mais que, faute de place, nous ne pouvons songer à résumer ici. Quant à la « métaphysique comparée », pour pouvoir en parler justement, il faudrait d'abord savoir ce qu'est vraiment la métaphysique, et ne pas la prendre pour une « improvisation idéale », ni lui attribuer une origine « pragmatiste », ni la confondre avec le mysticisme. Enfin, pour la « psychologie comparée », nous sommes tout à fait d'accord avec l'auteur pour penser que les psychologues ont eu jusqu'ici le tort très grave de ne faire porter leurs recherches que sur un milieu fort restreint, et de généraliser abusivement des résultats qui ne valent que pour ce milieu ; seulement, nous sommes persuadé qu'il est des choses qui, par leur nature même, échapperont toujours à l'investigation psychologique, et que, notamment, ni l'ordre mystique ni l'ordre métaphysique ne tomberont jamais sous son emprise.

Nous ajouterons que la « philosophie comparée » nous apparaît moins comme une comparaison des *philosophies* que comme une comparaison *philosophique* des idées et des doctrines de toute nature, philosophiques ou autres, car nous nous refusons, quant à nous, à prendre pour la « pensée universelle » ce qui n'est qu'une simple modalité de la pensée. Assurément, on a toujours le droit de se placer au point de vue philosophique pour envisager n'importe quoi, qui peut n'avoir en soi-même rien de philosophique ; mais il faudrait savoir jusqu'où cette attitude permet d'en pousser la compréhension, et, quand il s'agit des doctrines de l'Inde et de la Chine, nous avons beaucoup de raisons de penser qu'elle ne saurait aller bien loin. Il est vrai que cela pourrait en tout cas être suffisant pour améliorer l'enseignement de la philosophie, dont la conclusion du livre contient une critique fort juste à bien des égards ; mais pourquoi, après avoir proposé d'y introduire « des données d'histoire des religions », éprouve-t-on le besoin d'ajouter aussitôt que celle-ci ne risque pas de « compromettre l'indépendance de la pensée laïque » ? Quelles susceptibilités ou quelles inquiétudes le seul mot de religion éveille-t-il donc dans les milieux universitaires ? Et se pourrait-il qu'on y oublie que l'« histoire des religions » n'a été inventée précisément que pour servir à des fins éminemment « laïques », nous voulons dire antireligieuses ?

- **Arthur et Ellen Avalon – *Hymnes à la Déesse***

(traduits du sanscrit avec introduction et notes. – 1 vol. in-16° de 80 pp. Petite Collection Orientaliste, *Bossard, Paris, 1923).*

Sir John Woodroffe est un Anglais qui, chose fort rare, s'est véritablement intéressé aux doctrines de l'Inde, et qui, sous le pseudonyme d'Arthur Avalon, a publié de nombreux ouvrages dans lesquels il se propose de faire connaître le tantrisme, c'est-à-dire un des aspects de ces doctrines qui sont le plus complètement ignorés du public européen. Celui de ces ouvrages dont la traduction française vient de paraître (et il faut espérer que d'autres suivront) contient huit hymnes de provenances diverses, mais qui ont pour caractère commun d'envisager la Divinité sous un aspect féminin. Nous reproduirons seulement ici un extrait de l'introduction : « La Cause Suprême est regardée comme une mère parce qu'elle conçoit l'univers en

son sein par la divine Imagination (*Kalpanâ*) du Grand Moi (Pûrnâham), le porte et le met au jour, le nourrit et le protège avec une tendresse toute maternelle. Elle est la Puissance ou *Shakti* de l'Être, le Cœur du Seigneur Suprême. Elle et lui sont l'aspect double de la Réalité Unique ; éternelle, immuable en soi, en tant que *Shiva* ; Dieu en action en tant que *Shakti* ou Puissance, et comme telle, cause de tout changement, omniprésente dans les formes innombrables des individualités et des choses sujettes au changement… Le culte de la Mère est très ancien. Il appartenait déjà à la civilisation méditerranéenne la plus reculée… Il n'est pas, comme certains auteurs l'ont prétendu, une forme religieuse limitée à une secte. »

Ce petit volume est illustré de nombreux dessins de M. Jean Buhot, établis d'après des documents hindous, et qui sont du plus grand intérêt pour l'étude du symbolisme iconographique ; et il convient de faire remarquer que ce symbolisme a, dans la doctrine dont il s'agit, un rôle d'une importance capitale.

Janvier-Février 1936

- **Nyoiti Sakurazawa – *Principe unique de la Philosophie et de la Science d'Extrême-Orient***

(Librairie Philosophique J, Vrin, Paris).

L'auteur de ce petit volume a voulu y donner « une clef de la philosophie et de la science d'Extrême-Orient », qui, à vrai dire, et comme il le reconnaît lui-même, ne sont pas précisément « philosophie » et « science » au sens occidental de ces mots. Cette « clef », qu'il appelle « loi universelle », c'est la doctrine cosmologique des deux principes complémentaires *yin* et *yang*, dont les oscillations et les vicissitudes produisent toutes les choses manifestées. Il y aurait en effet beaucoup de conséquences et d'applications à tirer de cette doctrine, sans d'ailleurs sortir du point de vue essentiellement « synthétique » auquel il convient de se maintenir toujours si l'on veut rester fidèle à l'esprit de l'enseignement traditionnel extrême-oriental ; mais celles qui sont présentées ici se réduisent en somme à assez peu de chose, et, surtout dans la partie « scientifique », sont fâcheusement mêlées à des conceptions occidentales modernes, qui nous éloignent fort des authentiques « sciences traditionnelles ». Ces rapprochements entre des choses d'ordre si différent, nous ont toujours paru assez vains, car, là même où l'on peut trouver d'apparentes ressemblances, il n'y a en réalité aucune assimilation possible ; les points de vue sont et demeureront toujours radicalement autres. Il y a dans l'exposé une certaine confusion, peut-être due en partie à l'introduction de ces considérations de caractère « mixte », auxquelles on pourrait, sans trop d'injustice, appliquer ce que l'auteur dit de l'état actuel de son pays, qui « a perdu le véritable esprit oriental, sans avoir su gagner le véritable esprit occidental » ; et d'assez regrettables imperfections de langage contribuent encore à accentuer cette impression.

- **Mrs Rhys Davids – *The Minor Anthologies of the Pali Canon – Part. I. Dhamenapada : Verses on Dhamena, and Khuddaka-Pâtha : The Text of the Minor Sayings***

(Humphrey Milford, Oxford University Press, London).

Ce volume, qui fait partie de la collection des *Sacred Books of the Buddhistes*, contient, en face l'un de l'autre, le texte et la traduction ; sa principale particularité est que certaines parties sont imprimées en caractères plus petits ; ce sont celles qui sont supposées « interpolées », ajoutées on modifiées à une époque plus récente. Dans une longue introduction, la traductrice explique d'ailleurs ses intentions : elle s'est donné pour tâche de reconstituer ce qu'elle croit avoir été le Bouddhisme originel, qu'elle a imaginé de désigner du nom de *Sakya* ; et, pour ce faire, elle s'efforce avant tout d'éliminer tout ce qui lui paraît présenter un caractère « monastique » ; peut-être la seule conclusion qu'il convient d'en tirer est-elle tout simplement qu'elle a elle-même un préjugé « anti-monastique » particulièrement violent ! Elle considère aussi comme « tardif » tout ce qui lui semble indiquer une influence du *Sânkhya* ; mais on ne voit vraiment pas pourquoi cette influence ne se serait pas exercée tout aussi bien sur le Bouddhisme dès ses débuts… En somme, son *Sakya* n'est guère qu'une construction hypothétique de plus, venant s'ajouter à toutes celles qu'ont déjà édifiées d'autres « historiens », chacun suivant ses propres tendances et préférences individuelles. Quant à la traduction elle-même, elle eût pu sûrement être plus précise et plus claire, si elle n'avait été versifiée ; quoi qu'on en puisse dire, nous pensons qu'une traduction en vers présente toujours beaucoup moins d'avantages que d'inconvénients, d'autant plus qu'il est tout à fait impossible de conserver dans une autre langue le véritable rythme de l'original.

- **E. Steinilber-Oberlin – *Les Sectes bouddhiques japonaises***

(Éditions G. Crès et Cie Paris).

Ce livre se présente comme une « enquête philosophique », ce qui pourrait faire craindre qu'il ne soit plus ou moins affecté par des points de vue occidentaux ; mais, à la vérité, l'auteur, en ce qui concerne l'histoire et les doctrines des différentes sectes ou écoles, se borne le plus souvent à rapporter, d'une façon impartiale et apparemment exacte, ce que lui ont dit les professeurs bouddhistes auxquels il s'est adressé. Ou peut voir par cet exposé que le Bouddhisme, au Japon comme dans les autres pays où il s'est répandu, s'est largement modifié pour s'adapter au milieu ; les premières sectes, qui étaient restées plus proches des formes indiennes et chinoises, n'ont pas survécu. On constate aussi que les sectes qui tendent actuellement à prendre la plus grande extension sont celles qui simplifient le plus la doctrine et qui présentent le caractère « quiétiste » le plus accentué ; ce sont d'ailleurs, en même temps, ce dont on ne saurait s'étonner, celles où s'affirme surtout une tendance à la « modernisation », et une préoccupation « sociale » prédominante, toutes choses qui, évidemment, sont en étroit rapport avec l'« occidentalisation » du Japon contemporain. Telle est l'impression générale qui se dégage de ce livre, où ceux qui

ne sont pas des « spécialistes » pourront trouver en somme une information suffisante, y compris des extraits de quelques textes caractéristiques ; ajoutons qu'il est d'une lecture facile, et, de plus, abondamment illustré de vues des principaux sanctuaires bouddhiques japonais.